

A CRITICAL EXAMINATION OF REFUTATION OF
SHANKARACHARYA'S DOCTRINE OF MAYA
IN CONTEMPORARY INDIAN PHILOSOPHY

[समकालीन भारतीय दर्शन में शंकराचार्य के मायावाद के
खण्डन की आलोचनात्मक परीक्षा]

इलाहाबाद विश्वविद्यालय की डी० फिल्० उपाधि के लिए प्रस्तुत

शोध-प्रबन्ध



निर्देशक

प्रो० संगमलाल पाण्डेय
रीडर, दर्शन विभाग
इलाहाबाद विश्वविद्यालय



प्रस्तुतकर्ता
नरेन्द्र सिंह, एम० ए०



दर्शन विभाग
इलाहाबाद विश्वविद्यालय
इलाहाबाद

१ ६ ७ ८

ଆମ୍ଭ
ତତତତ

(४)

बामुख

सत् को समझने के लिए असत् को जानना आवश्यक है और वही प्रकार ज्ञान को समझने के लिए अज्ञान को समझना अनिवार्य है । वस्तु और अज्ञान दोनों का मिथनविन्दु भारतीय दर्शन में माया है । अतः सत् और ज्ञान दोनों का विवेकपूर्ण ज्ञान प्राप्त करने के लिए मायावाद को समझना नितान्त आवश्यक है । मायावाद दर्शनमान की एक प्रमुख समस्या है । अद्वैत-वेदान्त का तो यह धारणास्व ही है ।

किन्तु आधुनिक युग में अनेक भारतीय दार्शनिक मायावाद के स्थान पर वास्तववाद या प्रकृतिवाद प्रस्तावित कर रहे हैं और समझते हैं कि मायावाद एक गलत सिद्धान्त है । मायावाद के इन सण्डनों का अध्ययन करना और उनकी सत्यता की परीक्षा करना प्रस्तुत शोध-प्रबन्ध का विषय है । मुझे आश भी मायावाद एक सत् सिद्धान्त प्रतीत होता है । यहाँ मैंने मायावाद के उन सभी सण्डनों का दार्शनिक विवेचन किया है जो विगत एक सौ वर्ष से उठाये जा रहे हैं और सिद्ध किया है कि मायावाद को इन सण्डनों से कोई हानि नहीं हुई है क्योंकि इन सण्डनों का निराकरण मायावाद के समर्थन के सम्पर्क में भी पकड़े दिये जा चुके थे और आश भी दिये जा रहे हैं । उनके प्रतिपादन में मुझे कितनी सफलता मिली है, इतना निर्णय पाठक स्वयं करेंगे । मुझे इस बात से अन्तर्भाव है कि मेरी जो निष्ठा मायावाद में थी, वह इसके सण्डनों के बावजूद भी बनी है । अपनी समझ से मैंने यहाँ मायावाद का सही प्रतिपादन करने का प्रयास किया है जिससे मविष्य में जो लोग इसका सण्डन करना चाहें, वे अर्थात्तर कल्पना का दोष न कर सकें ।

प्रस्तुत शोध-प्रबन्ध श्रेय गुरुवर प्रो० संसलाच पाण्डेय,
रीडर, दर्शन विभाग, उताहाबाद विश्वविद्यालय, उताहाबाद, के प्रेरक निवेदन

में लिखा गया है । उन्हीं के निर्देशन एवं पथ-प्रदर्शन की दृष्टि में बैठकर दर्शन-शास्त्र की जटिल ग्रन्थियों को सुलझाया गया है । यदै-यदै उनके स्नेहपूर्ण समाप एवं विवक्षाणता से मुझे निरन्तर नवीन प्रेरणाएँ प्राप्त होती रहीं । उनके उपकारों का प्रतिदान शब्दों से असम्भव है । इस शोध-प्रबन्ध में जो कुछ भी अच्छाइयाँ हैं उसके लिए वे ही धन्यवाद के पात्र हैं तथा जो त्रुटियाँ हैं उसके लिए मैं स्वयं उत्तरदायी हूँ ।

मैं पुण्य गुरुवर प्रो० एस० एस० राय, एम०ए०, डी० लिट्, प्रोफेसर एवं अध्यापक, दर्शन विभाग, इलाहाबाद विश्वविद्यालय, इलाहाबाद का ऋणी हूँ । इस शोध-प्रबन्ध के संपादन में उनसे प्रभूत सहायता प्राप्त हुई । शोध-प्रबन्ध की अनेक समस्याओं के समाधान में मैंने उनकी मर्मज्ञता का काम उठाया है । उनके प्रति कृतज्ञता जापित कर मैं उनकी महानता को कम नहीं करना चाहता क्योंकि मुझपर उनका नैसर्गिक स्नेह है ।

अग्रज तुल्य श्री अमर सिंह, एम० ए०, प्रवक्ता कौशी विभाग, इलाहाबाद विश्वविद्यालय, इलाहाबाद, डा० देवकीनन्दन द्विवेदी, एम०ए०, डी० लिट्, प्रवक्ता, दर्शन विभाग, इलाहाबाद विश्वविद्यालय, इलाहाबाद एवं डा० रामलाल सिंह, एम०ए०, डी० लिट्, प्रवक्ता, दर्शन विभाग, इलाहाबाद विश्वविद्यालय, इलाहाबाद का भी मैं कृतज्ञ से जामारी हूँ जिनसे मुझे स्नेह प्रेममय प्रोत्साहन एवं परामर्श प्राप्त हुआ । उन्हें धन्यवाद देने की औपचारिकता का निर्वाह न तो उचित ही है और न अपेक्षित ही है क्योंकि उनका मेरे प्रति अनुकूल तुल्य स्नेह रहा है ।

विशिष्टाईत के प्रख्यात आचार्य श्री० एस० रंगनाथन, एम०ए० एम० बी० एल०, तमिल-प्रवक्ता, हिन्दी विभाग, इलाहाबाद विश्वविद्यालय, इलाहाबाद से मुझे आचार्य ताताचार्य और बीरराघवाचार्य के ग्रन्थों को समझने

(ग)

में और उनके विषय में यहां लिखने में अपूर्व साहाय्य प्राप्त हुआ है । उनकी रसद्विषयक सहायता के बिना यह शोध-प्रबन्ध सरलता से पूर्ण न हो पाता । उनके प्रति कृतज्ञता-जापन करना मैं अपना परम कर्तव्य समझता हूँ । निश्चय ही वे मेरे एक गुरु हैं ।

इस पन्थवाद-कृत्य के अवसर पर मैं अपने भ्राता डा० ब्रजेन्द्र सिंह एम० ए०, डी० फिल; आई० ए० एस०, मुत्तुर्ष प्रकाश, वर्धन विभाग, इलाहाबाद विश्वविद्यालय, इलाहाबाद, का भी स्मरण करता हूँ जिनकी मैंने बचपन से ही अपना आदर्श मान रखा है । उनकी प्रेरणा स्व प्रोत्साहन से ही मैंने वर्धनशास्त्र में एम० ए० किया और तदुपरान्त शोध कार्य में संलग्न हुआ । उनके प्रोत्साहन का ही फल है कि शोधकार्य पूर्ण हो गया । इस प्रसंग में अपने बृहद पिता की मानुप्रताप सिंह, रज्जोकैट, फैजाबाद को भी श्रद्धापूर्वक स्मरण और नमन करता हूँ जिन्होंने अपने कार्यक्षेत्र और परिश्रम का ध्यान न करते हुए भी मुझ-जैसे जमाने युवक-पुत्र का पालन-पोषण उसी प्रकार करते जाये हैं जैसे कौशल अपने शिशु-पुत्र का पालन करता है । वे मेरे पिता ही नहीं बरन् मगवान् हैं जिनकी कृपा के बिना मैं इस शोधकार्य को कल्पित पुरा नहीं कर सकता था । इसकी पूर्णाहुति ही शायद उनके प्रति मेरी तुच्छ श्रद्धांजलि है ।

अन्त में, मैं उन सभी विद्वान् उल्लेखों के प्रति आभार व्यक्त करता हूँ जिनकी रचनाओं से मैंने लाभ उठाया है और उन सभी के प्रति भी आभार व्यक्त करता हूँ जिन्होंने इस शोध-प्रबन्ध के सम्पादन में प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष रूप से मेरी सहायता की है । मायाबाद जैसे अज्ञान विषय की

(४) .

गवेषणा में फिलॉसुफी को प्रस्तुत शीघ्र-प्रबन्ध में यदि थोड़ा भी लक्ष्य मिल सके, तो मैं निश्चय ही अपने परिश्रम को सार्थक समझूंगा ।

नरेन्द्र सिंह
(नरेन्द्र सिंह)

पश्चिम विभाग, इलाहाबाद विश्वविद्यालय

इलाहाबाद

इलाहाबाद

१९७८

विषयानुक्रमिका

क्रम_क्र०	विषय	पृष्ठ
	जानुत	
प्रथम अध्याय -	<u>विषय-प्रवेश</u>	१-८
द्वितीय अध्याय-	<u>क्यामन्द सरस्वती और मायावाद</u> कार्यसमाप्त मायावाद का सङ्गन । कार्यसमाप्त सङ्गन का प्रतिसङ्गन ।	९-२६
तृतीय अध्याय -	<u>श्री अरविन्द और मायावाद</u> श्री अरविन्द का माया सम्बन्धी विचार । श्री अरविन्द द्वारा मायावाद की आलोचना । श्री अरविन्द की आलोचना की समालोचना ।	२६-५२
चतुर्थ अध्याय -	<u>छाबु ज्ञानिनाथ द्वारा मायावाद का सङ्गन</u> कारणता-खिदान्त का परीक्षण । ज्ञानिनाथ मत की आलोचना ।	५४-६८
पंचम अध्याय -	<u>सतदुर्गणी की पुनर्जात्या</u> (१) (कातु मिश्रतात्व का सङ्गन) । केद की वास्तविकता । कातु मिश्रतात्व के लिए दृश्यत्वमुक्ति की समीक्षा । व्यावर्त-मानत्व मुक्ति का सङ्गन । पुनर्दृश्य सम्बन्ध	६९-११४

११५

विषय

पृष्ठ

की संभावना । ब्रह्म की उपादानकारणता ।
माया की उपादानकारणता । कार्य-प्रत्यय की
सार्थकता ।

(ii) (अविद्या सिद्धान्त का लच्छन)

भावस्म ज्ञान की अनुपपत्ति । स्वस्मानुपपत्ति ।
ब्रह्मास्मानुपपत्ति । माया और अविद्या ।
बीजास्मानुपपत्ति । तिरौथानानुपपत्ति ।
निवर्तकानुपपत्ति । निवृत्त्यनुपपत्ति ।

अष्ट अध्याय -

शतभूषणी या अक्षिणव अद्वैतसिद्धि

१२५-१४१

अनन्तब्रह्मा शास्त्री की नवीनता । भेद
असंभव है । दृश्यत्व युक्ति । ज्ञानभावस्म
है । अविद्या का स्वस्म असंभव नहीं है ।
ब्रह्म ज्ञान का बाध्य है । माया-अविद्या ।
बीजा ज्ञान का बाध्य है । ब्रह्म का तिरौथान
संभव है । अविद्या का निवर्तक संभव है ।
अविद्या-निवृत्ति संभव है ।

सप्तम अध्याय -

शतभूषणी का लच्छन

१४२-१६६

वीरराघवाचार्य का परमार्थभूषणम् । भेद की
वास्तविकता । दृश्यत्व युक्ति का लच्छन ।
भावस्म ज्ञान की अनुपपत्ति । स्वस्मानुपपत्ति ।
ब्रह्मास्म ज्ञान का लच्छन । माया-अविद्या ।
बीजास्म ज्ञान का लच्छन । तिरौथानानुपपत्ति ।
निवर्तकानुपपत्ति । निवृत्त्यनुपपत्ति । परमार्थभूषणम्
की वास्तविकता ।

श्रुत सं०	विषय	पृष्ठ
अष्टम अध्याय -	<u>विशिष्टाक्षर की सिद्धि का प्रयास</u> कै० तिले ताताचार्य की विशिष्टाक्षर सिद्धि । वाक्यानुपपत्ति । तिरोधानानुपपत्ति । स्वस्थानुपपत्ति । अनिर्वचनीयानुपपत्ति । प्रमाणानुपपत्ति । निवर्तकानुपपत्ति । निवृत्त्यनुपपत्ति । ताताचार्य की आपत्तियों का निराकरण ।	१७८-१९१
नवम अध्याय -	<u>विश्वविद्यालयीन दार्शनिकों के मत</u> डा० सुरेन्द्रनाथ दाखुप्त । प्रो० रासबिहारी दास । प्रो० कौशिकेश्वर शास्त्री । प्रो० निकुंज बिहारी बनर्जी । प्रो० कै० सच्चिदानन्दमूर्ति । प्रो० क्याकुष्ण । प्रो० गणेश्वर मिश्र । प्रो० एल० कै० चट्टोपाध्याय ।	१९२-२३१
दशम अध्याय -	<u>निष्कर्ष</u>	२३२-२३४
परिशिष्ट -	<u>सहायक ग्रन्थ-सूची</u> (क) हिन्दी-ग्रन्थ एवं पत्र-पत्रिकाएँ आदि । (ख) अनुपपत्ति-ग्रन्थ । (ग) संस्कृत-ग्रन्थ । (घ) आंग्ल-ग्रन्थ एवं पत्र-पत्रिकाएँ आदि ।	२५३-२६२

प्रथम अध्याय
-०-

विषय-प्रवेश

प्रथम अध्याय

-०-

विषय-प्रवेश

मायावाद अद्वैतवेदान्त का एक मूलभूत सिद्धान्त है ।

हस्ता महत्त्व इसी से जाना जा सकता है कि इससे बिना अद्वैत-दर्शन का प्रतिपादन करना असम्भव है । यही कारण है कि मायावाद के पूर्व भारतीय दर्शन में अद्वैत-दर्शन की विचारधारा निष्पन्न न हो सकी । शंकराचार्य ही प्रथम व्यक्ति थे जिन्होंने अपनी प्रतिभा से एक लक्ष्यमय सिद्धान्त के रूप में मायावाद को स्थापित किया । वेदों, उपनिषदों एवं भगवद्गीता में यत्र-तत्र 'माया' शब्द का प्रयोग मिलता है । परन्तु वहाँ हस्ता प्रयोग इन्द्रबाह, वृक्ष-शक्ति, प्रम, रहस्यात्मिका शक्ति के रूप में किया गया है । 'माया' शब्द के इन विभिन्न प्रयोगों को एक सूत्र में ग्रथित कर उन्हें एक प्रामाणिक सिद्धान्त के रूप में स्थापित करने का क्य शंकराचार्य को है । परन्तु अब से मायावाद का प्रस्ताव किया गया ली है अस्मिन् विद्वान् दार्शनिकों ने मायावाद के सण्डन को अपने चिंतन का मुख्य विषय बनाया । शंकराचार्य के पश्चात् भास्कर, रामानुज, मध्व तथा उनके अनुयायियों ने बड़े धोर-धोर से मायावाद का सण्डन किया किन्तु प्रतिवाद शंकराचार्य के अनुयायियों ने भी बड़े तार्किक ढंग से किया । इस प्रकार संस्कृत में मायावाद के पक्ष और विपक्ष में विपुल साहित्य तैयार हो गया और इस सण्डन-मण्डन की प्रक्रिया के कारण मायावाद सम्पूर्ण भारतीय जन-जीवन में प्रविष्ट हो गया है । अतः प्रायः प्रत्येक भारतीय ज्ञात की प्रत्येक वस्तु को अपना उपलब्धि को माया कह देता है । इस कथन में कोई अतिशयोक्ति नहीं है कि मायावाद किन्तु प्रचलित सिद्धान्त है उतना कोई अन्य दार्शनिक सिद्धान्त नहीं ।

प्रस्तुत शोध-प्रबन्ध में हम मायावाद का ऐतिहासिक विवेचन नहीं प्रस्तुत करेंगे । मुख्यतः हमारा विषय मायावाद का वायुनिक युग में किया गया सण्डन है । वायुनिक युग को परिभाषित करने के लिए हम अपने अध्ययन में वायुनिक युग को उस समय से मानेंगे जब से हिन्दी तथा अंग्रेजी के माध्यम से मायावाद का सण्डन या स्मर्धन किया जाने लगा । मोटे तौर से १८८५ ई० के आस-पास हिन्दी के माध्यम से सर्व प्रथम स्वामी दयानन्द सरस्वती ने मायावाद का सण्डन किया और अद्वैतवेदान्तियों ने मायावाद का स्मर्धन किया। वही प्रकार २० वीं शताब्दी के द्वितीय एवं तृतीय दशक में अंग्रेजी के माध्यम से भी अरविन्द ने मायावाद का सण्डन किया और उस सण्डन का निराकरण प्रो० धनश्यामदास रत्नमल मलकानी जैसे अद्वैतवेदान्तियों ने किया । तत्पश्चात् अनेक वायुनिक मनीषियों ने पारवात्य दर्शन और विज्ञान से प्रभावित होकर मायावाद का सण्डन किया और वही प्रकार कुछ दार्शनिकों ने मायावाद का स्मर्धन किया । पुनरुच, संस्कृत के माध्यम से चिन्तन करने वाले दार्शनिकों में इस सण्डन-मण्डन की प्रक्रिया से उदासीन नहीं रहे । उनमें भी मायावाद के स्मर्धन और सण्डन में पुनः विवाद उठ खड़ा हुआ । इस प्रसंग में महामहोपाध्याय अनन्तकृष्ण शास्त्री का नाम विशेषरूप से उल्लेखनीय है जिन्होंने वेदान्तवैशिक वृत्त शतभूषणी के प्रतिपाद में शतभूषणी नामक ग्रन्थ लिखा और इस ग्रन्थ के सण्डन में विशिष्टा-द्वैतवादी अमिनवैशिक उत्तमूखीर राधवाचार्य ने परमार्थभूषणम् नामक ग्रन्थ की रचना की । इस प्रकार वायुनिक युग में संस्कृत में भी मायावाद को लेकर एक नया साहित्य तैयार हो गया ।

मायावाद की दार्शनिक परीक्षा करने के लिए हिन्दी, अंग्रेजी और संस्कृत में उपलब्ध उपयुक्त साहित्य का अनुशीलन अपेक्षित है । यहाँ पहले मायावाद का सण्डन करने वालों का तर्क प्रस्तुत किया जायेगा और तदुपरान्त उनके तर्क की आलोचनात्मक समीक्षा भी की जायेगी । पुनरुच, रेषा करने के लिए जो विधि अपनायी जायेगी वह मायावाद के विरोधियों के शब्दों में अभिव्यक्त

युक्तियों का प्रतिपादन है और उनके लण्डन में उन्हीं लोगों का तर्क दिया जायेगा जिन्होंने उनके समय में ही मायावाद के ऊपर शास्त्रार्थ करते हुए इसका समर्थन किया है। यदि किसी विरोधी की युक्ति का लण्डन नहीं किया गया है तो उसके लण्डन का प्रयास इन पंक्तियों का लेखक स्वयं करेगा।

यह उल्लेखनीय है कि मायावाद का जितना लण्डन हुआ है उतना ही उसका समर्थन भी किया गया है। अतः यह कहना कि मायावाद एक गलत सिद्धान्त है अभी तक तर्कतः प्रमाणित नहीं किया जा सका है। वस्तुतः यह आज भी एक बड़ा प्रश्न है। अनुभववाद का आधुनिक युग में विशेष प्रचार-प्रसार होने के कारण अविनाश विचारक मायावाद के विरोध में संलग्न हुए हैं, जो रहे हैं। परन्तु अनुभववाद की भी सीमार्यें हैं जिसके अन्दर ही वह सम्पूर्ण व्यक्त हो सकता है। प्रश्न है कि क्या मायावाद अनुभववाद की सीमा के अन्दर है? यदि नहीं, तो फिर अनुभववाद माया पर कुछ कहने में समर्थ नहीं है। वस्तुतः तर्कना की गति अपार है। वह बहुमुखी एवं बहुव्यापी है। उसका प्रधान स्वर आलोचना है। अतः वह माया के पक्ष और विपक्ष दोनों पर इस समय भी कुछ निर्णय दे रही है। ऐसी स्थिति में मायावाद एक कीर्तित समस्या है।

अभी तक माया के जितने अर्थ किये गये हैं वे निम्नलिखित हैं — (१) इन्द्रबाह (बाहु), (२) जादू करने की शक्ति, (३) इन्द्र, (४) कपट (अपह्न), (५) पोशा, (६) पोशा, कपट और इन्द्र करने की शक्ति, (७) बंध (पाशब्ध), (८) शठता, (९) म्रम (illusion), (१०) विम्रम (hallucination), (११) स्वप्न, (१२) असत्, (१३) मिथ्या (मूठ या असत्य), (१४) आमास (), (१५) छाया (प्रतिबिम्ब), (१६) ईश्वर की उपाधि, (१७) ईश्वर की शक्ति, (१८) लक्ष्मी (कैवल्य, धन), (१९) लघटन घटना साधिका शक्ति, (२०) प्रकृति, (२१) त्रिगुणात्मिक अव्यक्त या प्रधान, (२२) नामरूप, (२३) विषयता (वृश्यता), (२४) प्रज्ञा, (२५) लघसर्वविद्यमानत्व

(अनिर्वचनीयत्व), (२६) रहस्यात्मक शक्ति, (२७) कृपा, (२८) तुच्छता, (२९) अविद्या, (३०) काष्ठ, (३१) बाकास ।

इन इकतीस अर्थों के पीछे माया सिद्धान्त का एक उम्मा इतिहास है जिसकी चर्चा करना यहाँ अप्रासंगिक है । इन अर्थों में तत्त्वज्ञान की दृष्टि से निम्नलिखित अर्थ विशेष महत्व के हैं — (१) अविद्या, (२) अव्यक्त, (३) अकार, (४) अव्याकृत, (५) सूक्तात्मक शक्ति, (६) उपाधि ।

इन छः अर्थों में मुख्य अर्थ दो हैं, उपाधि और शक्ति । अन्य सभी अर्थों का अन्तर्भाव इन दो अर्थों में किया जा सकता है । उपाधि और शक्ति में भी अद्वैतवेदान्त के अनुसार कोई विरोध नहीं है क्योंकि शक्ति औपाधिक है, वास्तविक नहीं । इस दृष्टि से उपाधि की कल्पना ही माया के संप्रत्यय का मुख्य घटक सिद्ध होता है । उपाधियाँ माया या ईश्वर की शक्ति के संरचनात्मक विन्यास हैं । तत्त्व और अतत्त्व से अनिर्वचनीय स्वप्नमय काष्ठ और संसारी जीवों की अनेकता का प्रपञ्च उपाधियों के कारण उत्पन्न होता है । उपाधियाँ परिच्छेद हैं जिनसे द्वारा हम ब्रह्म में जो नहीं है उसका आरोप ब्रह्म में करते हैं । इस प्रकार उपाधियों के द्वारा ब्रह्म (i) साकार ईश्वर, (ii) काष्ठ और (iii) जीव हो जाता है । सब भेद उपाधियों पर निर्भर हैं और उपाधियाँ अविद्या पर निर्भर हैं । केवल अविद्या ही उपाधियों की उत्पत्ति एवं स्थिति का कारण है क्योंकि अविद्या का स्वरूप उपाधियों से ब्रह्म का विवेक न करना है । किन्तु ब्रह्म में उपाधियों के कारण कोई विकार नहीं आता, जैसे लाल रंग के सम्पर्क से स्फटिक में कोई विकार नहीं आता । ब्रह्म उपाधियों में अन्तर्भूत हो जाता है और इस प्रकार उसका स्वरूप तिरोहित हो जाता है और उसकी स्वामाधिक सर्वज्ञता

१. वाचस्पत्यम् शब्दकोश, श्री तारानाथ मद्रदाचार्य, चौदहवाँ संस्कृत शिरीष, वाराणसी और शब्दकल्पद्रुम, हरिवरणबसु, मौतीलाळ बनारसीदास, वाराणसी ।

उपाधिग्रस्त हो जाती है । उपाधियों के साथ ब्रह्म के इस सम्बन्ध पर तीन विषय आधारित हैं और यह एक बिलक्षण बात है कि बिना किसी मैद के तीनों को इस प्रत्यय के अन्दर रखा जाता है : (i) उपाधियों के द्वारा पछल अपछल हो जाता है जो उपासना का विषय है ; ईश्वर की उपाधियाँ पूर्ण हैं जबकि जीव की उपाधियाँ अपूर्ण हैं, (ii) नामरूप प्रपंच को सीधे अविधाकृत कहा जाता है कभी ब्रह्म की उपाधियों में गिना गया प्रतीत होता है परन्तु जात या प्रकृति को ब्रह्म की उपाधि कहना अनिश्चित और प्रायः दुर्लभ है, (iii) किन्तु जो जीव ब्रह्म को जीव या शरीर में अभिव्यक्त करती है उसको बार-बार उपाधि कहा गया है ; ब्रह्म से जीव की भिन्नता का एकमात्र आधार उपाधियाँ हैं । इस प्रसंग का सर्वश्रेष्ठ दृष्टान्त घट की उपाधियाँ हैं जो एक स्थान पर महाकाश को परिच्छिन्न करती हैं । इस अर्थ में पहले सब इन्द्रियों को या प्राणों को उपाधियाँ कहा जाता है और उन्हीं के साथ सूक्ष्म शरीर और जीव की नैतिक क्रियाति को भी अस्मि संसार में सभी जीव भागीदार हैं; फिर स्थूल शरीर को जो केवल मृत्युपर्यन्त रहता है, उपाधि कहा जाता है, और अन्त में कभी-कभी विषय-वेदना को भी उपाधि कहा जाता है । जाग्रत अवस्था और स्वप्न अवस्था में उपाधियों से संयोग पटित होता है, सुषुप्ति में उनसे मुक्ति मिलती है । प्रायः केवल उन्को ही उपाधि कहा जाता है जो संसार में भाग लेते हैं । इस प्रकार उपाधि की परिभाषा प्रसंगानुसार बदलती रहती है ।^१

इस प्रकार डा० पाळ डायसन ने उपाधियों को गिनाकर अद्वैतवेदान्त के अपने मार्मिक अनुशीलन का परिचय दिया है । परन्तु उनका यह

२. वेदान्त-दर्शन, डा० पाळ डायसन, अनुवादक, संगमलाल पारखेय, उत्तर प्रदेश हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, लखनऊ, प्रथम संस्करण, १९७१, पृ० २८३-८५ ।

कहना कि उपाधि की परिभाषा बदलती रहती है, ठीक नहीं है। वास्तव में, उपाधि व्यक्तीकरण (individuation) के निर्माक तत्व हैं। जिन-जिन परिस्थितियों अथवा घटकों के कारण ब्रह्म की प्रतीति हरिश्चर, अज्ञ या धीव रूप में होती है उन सबको उपाधि समझना चाहिए। इसी कारण ऊपर हमने उपाधि की माया या अविद्या की संरचनात्मक विधि या व्यवस्था कहा है।

पुनश्च, विधारण्य ने माया के तीन अर्थों पर बल दिया है। ये तीन अर्थ हैं : (i) व्यावहारिक सत्ता, (ii) तार्किक दृष्टि से अनिर्वचनीयत्व, (iii) पारमार्थिक दृष्टि से तुच्छता³। परन्तु इन तीनों अर्थों में जो सामान्य अनुगत है उसकी पकड़ विधारण्य के शब्दों में सम्भव नहीं है। इसीलिए यहाँ विधारण्य के द्वारा निश्चित किये गये अर्थों का भी विवेचन प्रासंगिक नहीं है।

वास्तव में विधारण्य के द्वारा निश्चित किये गये अर्थ उपाधि के अन्तर्गत आ जाते हैं। इसलिए उपाधि को ही माया का सर्वस्व समझना चाहिए। इस उपाधि रूप माया को अद्वैतवेदान्तियों ने पाँच प्रकार से परिभाषित किया है —

(i) पद्मपाद के अनुसार माया असद् से विलक्षण है⁴। माया सद् नहीं है जैसे आत्मा सत् है। माया असत् नहीं है जैसे बन्ध्यापुत्र असत् है क्योंकि उसका अनुभव होता है। अतः माया सद् और असत् से विलक्षण है। इसी की पारिभाषिक सत्ता अनिर्वचनीयत्व है। अतः माया अनिर्वचनीयत्व है।

3. 'तुच्छाऽनिर्वचनीया च वास्तवी नेत्यसौ त्रिधा ।

इत्या माया त्रिमिर्षोधिः शोक्त्युक्ति लौकिकैः ॥

--पंचवशी, ६ । १३०

4. 'सदसद् विलक्षणत्वं मिथ्यात्वम् ।'

(ii) ज्ञानन्वबोध के अनुसार माया सद् से विविधत या भिन्न है^५।
जात्मा सत् है। उससे विविधत जो कुछ वृश्य है वह माया है।

(iii) प्रकाशात्मा के अनुसार माया वह है जो ज्ञान से निवर्त्य है^६। स्वप्न का अनुभव जानने पर निवृत्त हो जाता है। अतः स्वप्न माया है। भ्रम का विषय ज्ञान होने पर दूर हो जाता है। अतः भ्रम का विषय माया है। इसी प्रकार सम्पूर्ण ज्ञात ब्रह्मज्ञान से निवर्त्य है। अतः सम्पूर्ण ज्ञात मिथ्या या माया है।

(iv) प्रकाशात्मा ने माया का एक और उदाण दिया है जिसके अनुसार कुछ उपाधियों के रहते कैवलिक निषेध का जो प्रतियोगी है वह माया है^७। इसका तात्पर्य है कि माया निषेध का प्रतियोगी है और माया के कारण निषेध दूर होता है। किन्तु यह एक सापेक्ष कथन है। यह कथन एक मान्यता पर निर्भर है। वह मान्यता है कि ब्रह्म की कुछ उपाधियाँ हैं।

(v) चित्तुज्ञाचार्य के अनुसार स्वात्मनिष्ठ अत्यन्ताभाव का जो प्रतियोगी है वह मिथ्या या माया है^८। चित्तु ने प्रकाशात्मा की उपर्युक्त परिभाषा का ही संशोधन किया है। उनके मत से माया स्वनिष्ठ अभाव का प्रतियोगी है।

माया के इन पाँचों उदाणों का तात्त्विक अंश से समर्थन मधुसूदन सरस्वती ने अद्वैत सिद्धि में किया है और आधुनिक युग में प्रो० पी० टी० राघु ने इसका समर्थन किया है। इन सभी उदाणों में जो सर्वाधिक ग्राह्य है, वह 'सद्बिबिधतत्त्वं' है। इसे अत्यन्त विरुद्धतात्त्व भी कहा जा सकता है।

५. 'सद्बिबिधतत्त्वं मिथ्यात्वम्' ।

६. 'ज्ञाननिवर्त्यत्वं मिथ्यात्वम्' ।

७. 'प्रतिस्वभावाधी कैवलिकनिषेधप्रतियोगित्वं मिथ्यात्वम्' ।

८. 'स्वात्मनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वं मिथ्यात्वम्' ।

परन्तु मुख्यतः यह ब्रह्म से विभवाणत्व है । कुछ लोग इसे ब्रह्म से भिन्नत्व भी कहते हैं । परन्तु भिन्नत्व और विभवाणत्व (विविक्तत्व) में अन्तर है जिसे प्रो० एच० एच० वाररिंगे ने अच्छी तरह से प्रतिपादित किया है^६। माया ब्रह्म से विभवाण है किन्तु वह ब्रह्म से भिन्न नहीं है । विभवाणत्व की कल्पना कर्तव्यः सम्भव है । इसी अर्थ में यहां माया का समर्थन किया जायेगा और उसके सण्डन में जो युक्तियां दी जाती हैं, उनका निराकरण किया जायेगा ।

-०-

 ६. इण्डियन फिलॉसफी टु डे, ए० नन्दकिशोर देवराज, में एच० एच० वाररिंगे का 'Distinguishables And Separables' नामक लेख, ए मैकमिलन कम्पनी लि०, दिल्ली, १९७५ ।

द्वितीय अध्याय
-०-

व्यासस्य सरस्वती जीर मायावाद
~~~~~

## द्वितीय अध्याय

-०-

### श्यानन्द सरस्वती और मायावाद

#### कार्यसमाकृत मायावाद का संछन

कार्य समाप्त के संस्थापक, हिन्दू धर्म के पुनरुद्धारक, वेदों को समस्त ज्ञान-विज्ञान का आदि प्रोक्त मानने वाले शैतवाद धर्म के प्रतिपादक स्वामी श्यानन्द सरस्वती ने यद्यपि शंकराचार्य के वेद प्रचार का पूर्ण समर्थन किया किन्तु उन्होंने उनसे मायावाद का प्रबल सण्डन किया ।

स्वामी श्यानन्द सरस्वती के अनुसार कार्य-कारण का नियम सृष्टि का एक व्यापक नियम है । यह विश्व की प्रत्येक घटनाओं में विद्यमान है । नैयायिकों की भांति स्वामी श्यानन्द को तीन प्रकार के कारण मान्य हैं, 'एक निमित्त, दूसरा उपादान, तीसरा साधारण । निमित्त कारण उसको कहते हैं जिसके बनाने से कुछ बने, न बनाने से न बने, आप स्वयं बने नहीं, दूसरे को प्रकारान्तर बना देवे । दूसरा उपादान कारण उसको कहते हैं जिसके बिना कुछ न बने, वही अवस्थान्तर रूप होके बने और बिगड़े भी । तीसरा साधारण कारण उसको कहते हैं जो बनाने में साधन और साधारण निमित्त हो । निमित्त कारण दो प्रकार का होता है - एक, सब सृष्टि को कारण से बनाने, धारण और प्रलय करने तथा सब की व्यवस्था रखने वाला मुख्य निमित्त कारण परमात्मा । दूसरा, परमेश्वर की सृष्टि में से वधाओं को अनेक प्रकार से कार्यान्तर बनाने वाला साधारण निमित्त कारण बीच । उपादान कारण— प्रकृति, परमाणु जिसको सब संसार के बनाने की सामग्री कहते हैं । वह जड़ होते के कारण अपने आप न बन सकती है और न बिगड़ सकती है किन्तु दूसरे के बनाने

से बनती और बिगाड़ने से बिगड़ती है<sup>१</sup>।

सांख्य दार्शनिकों की भाँति स्वामी दयानन्द कार्य-कारणवाद के सिद्धान्त पर बलते हुए जगत् के उपादान कारण के लिए प्रकृति को स्वीकार करते हैं। सांख्य दर्शन का सत्कार्यवाद कि कार्य अपनी अभिव्यक्ति से पूर्व कारण में विद्यमान रहता है, स्वामी दयानन्द को मान्य है। उनकी मान्यता है कि कार्य रूपी अक्षुर 'जो बीज का उपमर्दन करता है वह प्रथम ही बीज में था जो न होता तो उत्पन्न कभी नहीं होता।' प्रत्येक कार्य का एक कारण है और जो कारण है वह भी किसी का कार्य है, लेकिन कार्य-कारण की यह जुड़ता जनन्त तक नहीं बढ सकती है। अतः जन्मिण कारण के रूप में एक ऐसी जगत् को मानना पड़ता है जो समस्त ब्रह्मांड का उपादान है। यह उपादान स्वामी दयानन्द के अनुसार 'सब जगत् का मूल घर और स्थिति का स्थान है और यह सब जगत् दृष्टि के पूर्व जगत् के सृष्टि ..... प्रकृति में छीन होकर बर्तमान था, अभाव न था।'<sup>२</sup>

पुनरुच, स्वामीदयानन्द के दर्शन में प्रकृति का स्वरूप कुछ सांख्य दर्शन की प्रकृति के समान है किन्तु 'सत्त्व, रज एवं तम के साम्यावस्था का नाम प्रकृति है'<sup>३</sup>। साम्यावस्था में प्रकृति के तीनों गुणों में साम्य रहता है। तीनों का सम्बन्ध

१. सत्यार्थप्रकाश, महर्षि दयानन्द सरस्वती, वैदिक पुस्तकालय, दयानन्दाश्रम, अकोर, पैतीसर्षी आवृत्ति, १९७१, पृ० १६८-६९।
२. वही, पृ० २०३।
३. वही, पृ० १६८।
४. 'सत्त्वरजस्तमसां साम्यावस्थाप्रकृति.....' इस पुत्र पर स्वामी दयानन्द का भाष्य, वही, पृ० २०८-९।

इस प्रकार होता है कि एक गुण दूसरे की क्रिया को रोकें रहता है । 'उस समय न किसी के जानने, न तर्क में लाने और न प्रसिद्ध विद्वानों से युक्त इन्द्रियों से जानने योग्य था'।<sup>५</sup> क्योंकि कार्य ज्ञात अपने सूक्ष्म कारण मूल प्रकृति में छिपे था ।

स्वामी दयानन्द का दर्शन 'त्रैलोक्य' के नाम से जाना जाता है क्योंकि उनके मत में ईश्वर, जीव और ज्ञात का उपादान कारण-रूपा प्रकृति, ये तीनों पदार्थ अनादि हैं । इन्हीं तीनों पदार्थों को नित्य भी कहते हैं और जो नित्य पदार्थ हैं उनके गुण, कर्म एवं स्वभाव भी नित्य हैं । 'द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया ..... ऋग्वेद का यह मन्त्र भी स्वामी दयानन्द के अनुसार त्रैलोक्य का प्रतिपादन करता है । इस मन्त्र का भाष्य स्वामी दयानन्द इस प्रकार करते हैं — '(द्वा) जो ब्रह्म और जीव दोनों (सुपर्णा) वैलता और पाठनादि गुणों के सदृश (सयुजा) व्याप्य व्याप्य भाव से संयुक्त(सखाया) परस्पर मित्रतायुक्त अनादि, अनादि और (समान्) वैसा ही (सुक्ष्म) अनादि मूल रूप कारण और शास्त्रारूप कार्य युक्त वृक्ष जगत् जो स्थूल होकर प्रलय में हिन-मिन हो जाता है, वह तीसरा अनादि पदार्थ इन तीनों के गुण, कर्म और स्वभाव भी अनादि है.....।'

पुनश्च, स्वामीदयानन्द स्पष्ट रूप से कहते हैं कि ज्ञात का कारण प्रकृति अनादि पदार्थ है<sup>६</sup> । ईश्वर ज्ञात का निमित्त कारण है और प्रकृति उपादान कारण । अपने मत की पुष्टि के लिए वह कहते हैं कि 'उपादान कारण के सदृश कार्य में गुण होते हैं' । अतः ब्रह्म ज्ञात का उपादान कारण नहीं

५. वही, पृ० २०० ।

६. वही, पृ० १६६ ।

७. 'ईश्वर, जीव और ज्ञात का कारण प्रकृति ये तीन अनादि हैं ।'

वही, पृ० १६६ ।

कदापि नहीं हो सकता क्योंकि '.....ब्रह्म अवश्य और जातु वृश्य है, ब्रह्म जलजल और जातु जलजल रूप है और जो ब्रह्म से पृथिव्यादि कार्य उत्पन्न होते तो पृथिव्यादि में कार्य के जडादि गुण ब्रह्म में भी होते अर्थात् जैसे पृथिव्यादि जड है वैसे ब्रह्म भी जड हो जाय ..... ।'

पुनश्च, कल्प के बाद में परमात्मा अपनी सामर्थ्य से कारणरूपप्रकृति को कार्यरूप जातु में परिणत कर देता है । 'यह सब जातु-सृष्टि के पहले बन्धकार से जावृत, रात्रिरूप में जानने के अयोग्य, आकाशरूप.सब जातु तथा तुच्छ अर्थात् अनन्त परमेश्वर के सम्मुख एकदेशी जाच्छादित था, परचातु परमेश्वर ने अपने सामर्थ्य से कारणरूप से कार्यरूप कर दिया ।' स्पष्ट है कि स्वामी दयानन्द के अनुसार जड प्रधान स्वयं सृष्टि उत्पन्न नहीं कर सकता और यदि कहा जाय कि प्रधान में सृष्टि कर्तृत्व स्वभाव से है तो स्वामी दयानन्द का कहना है कि पदार्थों का स्वभाव नष्ट नहीं होता । इससे सृष्टि निर्माण कला का प्रधान का स्वभाव होने से विनाश का प्रश्न ही नहीं उठता और यदि विनाश स्वभाव में ही तो निर्माण कभी ही नहीं सकता और यदि दोनों स्वभाव साथ मानें तो स्वामी दयानन्द के अनुसार इससे उत्पत्ति और विनाश दोनों ही असम्भव हो जायेंगे<sup>१०</sup> ।

८. वही, पृ० २०० ।

९. वही, पृ० १६५-६६ ।

१०. 'जो स्वभाव से जातु की उत्पत्ति होते तो विनाश कभी न होते और जो विनाश भी स्वभाव से मानो तो उत्पत्ति न होगी और जो दोनों स्वभाव युगपत् द्रव्यों से मानोगे तो उत्पत्ति और विनाश की व्याख्या कभी न हो सकेगी ।' --वही, पृ० २०५-६

इस प्रकार स्पष्ट है कि जात-निर्माण के उपादान के रूप में प्रकृति परमात्मा पर आश्रित है। यदि परमात्मा इसे कारणरूप से कार्यरूप में परिणत न करे तो सृष्टि का निर्माण प्रकृति स्वयं नहीं कर सकती अर्थात् कार्यरूप होने के लिए यह परमात्मा पर आश्रित है। जैसे मिट्टी अपने विकार घटादि में परिणत होने के लिए कुम्भकार पर आश्रित है परन्तु अपने अस्तित्व के लिए नहीं, उसी प्रकार मूळ प्रकृति का अस्तित्व परमात्मा पर आश्रित नहीं है क्योंकि प्रकृति अनादि पदार्थ है।

प्रकृति के विकार का वर्णन करते हुए स्वामी ब्रह्मसंहिता का कहना है कि परमात्मा प्रकृति में द्वायम उत्पन्न करता है जिससे फलस्वरूप तीनों गुणों की साम्यावस्था नष्ट हो जाती है और निश्चित नियमों के बाध पर प्रकृति में विकार उत्पन्न हो जाता है। प्रकृति का सर्वप्रथम विकार महत्त्व बुद्धि है। इससे अक्षर, उससे पांच तन्मात्रा सूक्ष्ममूत और दश इन्द्रियां तथा ग्यारहवां मन, पांच तन्मात्राओं से पृथिव्यादि पांच भूतों की उत्पत्ति होती है<sup>११</sup>। प्रकृति से सृष्टि के विकास का यह क्रम स्वामी ब्रह्मसंहिता ने सत्य वर्णन से लिया है।

परन्तु प्रकृति को अनादि मानते हुए भी स्वामी ब्रह्मसंहिता संकराचार्य के माया सिद्धान्त का निरसन करते हैं। उनके अनुसार अद्वैतब्रह्मसंहिता का मायावाद अद्वैतिक है। वे कहते हैं 'जो यथावत् उपलब्ध होता है उसका वर्तमान में अनित्यत्व और उसके परमसूक्ष्म कारण को अनित्य कहना कभी नहीं हो सकता'<sup>१२</sup>। जात स्वप्नवत् है, वह रज्जु में सर्प की तरह है, वह हीम में बाँदी की तरह है, वह मृगतृष्णा के जल के समान है आदि अद्वैत दृष्टान्तों का वे सफाई करते हैं। उनके मत से इन दृष्टान्तों के बाध पर जातमित्यात्व

११. वही, पृ० ११७ ।

१२. वही, पृ० २०४ ।



को सिद्ध करना अनुचित है । वे कहते हैं 'जो ज्ञात् को स्वप्नरज्जुसर्पादिवत् कल्पित कहे तो भी नहीं बन सकता, क्योंकि कल्पनागुण है ।'.... 'जैसे स्वप्न बिना जैसे सुने कभी नहीं जाता, जो जाग्रत ज्ञात् वर्तमान समय में सत्य पदार्थ है उनके साक्षात् सम्बन्ध से प्रत्यक्षादि ज्ञान होने पर संस्कार ज्ञात् उनका वासना रूप ज्ञान आत्मा में स्थित होता है, स्वप्न में उन्हीं को प्रत्यक्षा देखता है ।'<sup>१३</sup>

संकराचार्य अध्यास की व्याख्या 'अध्यासो नामातस्मिस्तद्-बुद्धि' के रूप में करते हैं ज्ञात् जहाँ जो वस्तु नहीं है वहाँ उसे कल्पित करना जैसे रस्सी, जो सत्पदार्थ-वस्तु है, में ज्वस्तु सर्प जो असत् पदार्थ है, को कल्पना करना अध्यास है ज्ञात् जैसे रस्सी में सर्प अध्यस्त हो जाता है, वैसे ही ज्ञात् ब्रह्म में अध्यस्त हो जाता है, परन्तु स्वामी दयानन्द का आक्षेप है 'जो वेदान्ती लोग विवर्त्नाद ज्ञात् रज्जु में सर्पादि के मान होने का दृष्यन्त, ब्रह्म में ज्ञात् के मान होने में देते हैं, वह भी ठीक नहीं है ।'<sup>१४</sup> वे ज्योतिषवेदान्तियों से कहते हैं 'जुम ( संकरवादी ) रज्जु को वस्तु और सर्प को ज्वस्तु मानकर इस भ्रम जाल में पड़े हो । क्या सर्प वस्तु नहीं है ? यदि कही कि रज्जु में नहीं देहान्तर में है और उसका संस्कार मात्र इन्द्रिय में है, तो फिर वह सर्प भी ज्वस्तु नहीं रहा ।'<sup>१५</sup> यहाँ स्वामी दयानन्द का तात्पर्य यह है कि रज्जु में सर्पभ्रम के समय रज्जु के स्पष्ट न दिलायी पड़ने से और रज्जु व सर्प की समानता का ही मान होने से पूर्व दृष्ट सर्प के चिन्ह में स्थित संस्कारों की स्मृति हो जाती है । इसीलिए रज्जु में सर्प का भ्रम हो जाता है जो अन्य में अन्य की प्रतीति है, वस्तु में ज्वस्तु की प्रतीति नहीं क्योंकि पूर्व दृष्ट सर्प वस्तु है, ज्वस्तु नहीं है । अतः ज्योतिषवेदान्तियों का

१३ वही, पृ० २०४ ।

१४ वही, पृ० २७३ ।

१५ वही, पृ० २७३ ।

यह दृष्टान्त भी उचित नहीं प्रतीत होता है ।

पुनरुच, स्वामी बयानन्द सरस्वती के महानुयायी एवं प्रचारक पं० गंगा प्रसाद उपाध्याय भी अद्वैत वेदान्तियों के इस मत से असहमत हैं कि रज्जु में सर्प की प्रतीति का कारण अविद्या है । उनका प्रश्न है 'क्या अविद्या और 'रक्षी में सर्प की प्रतीति' में कारण और कार्य का सम्बन्ध है अथवा रक्षी में सर्प की प्रतीति ही अविद्या का एक रूप है ? यदि अविद्या को इस प्रतीति का कारण माना जाय तो अवश्य अविद्या एक पदार्थ है जो उसी प्रकार ऐसी प्रान्तियां उत्पन्न किया करती है जैसे मकड़ी जाछा'। परन्तु यह ठीक नहीं है । अविद्या कोई पदार्थ नहीं है । वह अल्प ज्ञान है या ज्ञानाभाव है । यथार्थ वस्तु का ज्ञान न होना ही अविद्या है । अब प्रश्न उठता है कि ज्ञान कौन है ? ज्ञान की अवस्था में सर्प का भ्रम नहीं होता है । इसका तात्पर्य यह हुआ कि जब रक्षी में सर्प की प्रतीति हो रही थी तो भ्रम में ज्ञान का अभाव था । इसी प्रकार यदि अद्वैतवेदान्त में स्मृतात्र ब्रह्म की ही सत्ता है तो इसका अर्थ यह हुआ कि ब्रह्म को ही प्रतीति हुई होगी अर्थात् यह अन्यथा प्रतीति यथार्थ ज्ञान के अभाव की अवस्था में हुई । किन्तु यह सम्भव नहीं है क्योंकि ब्रह्म बुद्धिज्ञानस्वरूप है । यदि उसको अन्यथा प्रतीति होती है तो वह ज्ञानी नहीं है ।

पं० गंगा प्रसाद उपाध्याय ने शंकराचार्य के प्रबल अनुयायी साधु निरञ्जल दास एवं विद्यारण्य जैसे दो उद्भट अद्वैतवेदान्तियों की भी आलोचना की है । शंकराचार्य का कहना था कि जिस प्रकार बाँद एक है परन्तु कभी-कभी अविद्या के कारण दो प्रतीत होने लगता है उसी प्रकार ब्रह्म एक है किन्तु अविद्या के कारण नामरूप का भेद करके संसार में अनेक वस्तुयें प्रतीत होती हैं । इस पर

१६. अद्वैतवाद, पं० गंगा प्रसाद उपाध्याय, कला प्रेस प्रयाग, तृतीय संस्करण, १९५०, पृ० २६८-६९ ।

गंगा प्रसाद उपाध्याय का आक्षेप है कि एक वाद को अनेक देना पूर्णतः ब्रह्मा की भूल है । इस भूल को भ्रम या अविद्या कुछ भी कहा जा सकता है । संनाराचार्य ने इसको अविद्या कहा है और कहीं-कहीं इसी को माया के नाम से अभिहित किया है । निश्चलदास भी अविद्या, अज्ञान, प्रकृति, माया और शक्ति को पर्यायवाची मानते हैं और उसे आवरण विनाश शक्ति से युक्त अनादि भावरूप पदार्थ मानते हैं<sup>१७</sup> । गंगा प्रसाद उपाध्याय का आक्षेप है 'क्या अज्ञान कोई पदार्थ है जिसमें आवरण अर्थात् ढक लेने की या विनाश अर्थात् छिलाने की शक्ति हो'।<sup>१८</sup> निश्चलदास भी के वृत्तिप्रमाकर से इसका उदाहरण देते हुए वे कहते हैं 'शक्त्युत्पत्ति के समान अभाव का नाम अज्ञान नहीं है किन्तु प्रकाश विरोधी अन्धकार को भावरूपता प्रतिपादन करके ज्ञान-विरोधी अन्धकार को भावरूपता का प्रतिपादन करना है ।' उपाध्याय भी का कथन है कि प्रकाश और अन्धकार दोनों एक दूसरे के भावरूप शत्रु नहीं हैं । दीपक के जाने पर अन्धकार अन्धन नहीं चला जाता, किन्तु अन्धकार नाम ही प्रकाश के अभाव का बोधक है । इसलिए जब प्रकाश जा गया तो अन्धकार न रहा । अतः जब अन्धकार भावरूप पदार्थ नहीं है तो अज्ञान को भी भावरूप नहीं कहा जा सकता है । अज्ञान कोई परदा नहीं है जो ज्ञान को आवृत कर देता है । यहाँ कहा जा सकता है कि कभी-कभी परदा भी अज्ञान अर्थात् ज्ञान के अभाव का कारण हो सकता है । परन्तु यहाँ परदा और वस्तु है और ज्ञान का न होना और वस्तु है । 'यदि एक वाद के अनेक वाद दिखायी दें तो इसका तात्पर्य यह नहीं है कि अनेक वाद की प्रतीति ने एक वाद की प्रतीति को ढक लिया । इसलिए अज्ञान या अविद्या ( जिसे मायावाची 'माया' भी कहते हैं ) केवल ज्ञान के अभाव का नाम है ।'<sup>१९</sup>

- 
१७. वृत्तिप्रमाकर, साधु निश्चलदास, सेमराज श्री कृष्णदास, बम्बई, १९५०, पृ० ३४४ ।
१८. अद्वैतवाद, पृ० २६३-६४ ।
१९. वही, पृ० २६३-६४ ।

अद्वैतवेदान्त में माया को अनिर्वचनीय कहा गया है । सत्पु  
निरञ्जल दास का भी कहना है कि माया न तो ब्रह्म के समान सत् है और न  
सर्गोच्छ की सींग के समान असत् है । अतः माया, अविद्या या अज्ञान सत्, असत्  
के विच्छेदाण अनिर्वचनीय है । स्वामी व्यानन्द का आक्षेप है कि माया का यह  
रूप अविद्यामय होने के कारण स्वीकार्य नहीं है । यह तो समस्या को सुलझाने  
का उपाय नहीं बरन् उससे बच निकलने का साधन है । यह मात्र बदतौष्याघात  
है । ' यह ऐसी बात है जैसे सोने में पीतल मिठा हो । उसको सराफ के पास  
परीक्षा करावे कि यह सोना है वा पीतल । तब यही कहेंगे कि इसको हम न  
सोना न पीतल कह सकते हैं किन्तु हममें दोनों धातु मिठी है ।'<sup>२०</sup>

पुनश्च, माया की अनिर्वचनीयता पर आक्षेप करते हुए  
पं० गंगा प्रसाद उपाध्याय का कहना है ' अनिर्वचनीय वह वस्तु है जिसका निर्वचन  
न हो सका । किसी वस्तु की केवल सत्तामात्र बता देना निर्वचन नहीं है । यदि  
यह पुष्टा जाय कि ब्रह्म क्या है ? और इसका उत्तर दिया जाय कि ब्रह्म है तो  
ब्रह्म का निर्वचन नहीं हुआ । इस प्रकार पारमार्थिक दृष्टि से शंकराचार्य या  
निरञ्जल दास आदि के मत में ब्रह्म के विषय में 'सत्ता' से अधिक बात नहीं कही  
जा सकती और जो कुछ गुण इतस्ततः ब्रह्म के बताये गये हैं वह व्यावहारिक  
और इसलिये अविद्या कल्पित है । अतः ब्रह्म भी अनिर्वचनीय ही ठहरता है ।'<sup>२१</sup>  
इस प्रकार जब माया एवं ब्रह्म दोनों अनिर्वचनीय हैं तो फिर दोनों में अन्तर  
कैसा ? यदि अद्वैतवेदान्तियों की ओर से यह कहा जाय कि माया ब्रह्म सृष्टिसत्  
नहीं है तो इस पर उपाध्याय जी का कहना है कि तो फिर यह स्वीकार करना  
पड़ेगा कि 'ब्रह्म है' और 'माया नहीं है' और यदि 'माया नहीं है' तो  
मायावाद और माया द्वारा कल्पित जातु दोनों को कैसे स्वीकार किया जा  
सकता है ?

२०. सत्यार्थप्रकाश, पृ० २७५ ।

२१. अद्वैतवाद, पृ० २६५-६५ ।

पुनरुच, अद्वैतवेदान्तियों का कहना है कि बुंकि माया की प्रतीति होती है, इसलिए सर्गोत्थ के सींग के समान या आकाश-कृष्ण की तरह माया को असत् नहीं कहा जा सकता है । फिर, वह कालान्तर के अनुभव से बाधित हो जाती है, अतएव उसे ब्रह्म की तरह सत् भी नहीं कहा जा सकता है । इसीलिए माया को सत् और असत् इन दो सामान्य कौटिल्यों से विलक्षण माना जाता है । उपाध्याय जी का कहना है कि यह सब एक पहेली बुझाने के समान है । किसी भी अवस्था में यह सम्भव नहीं है क्योंकि अनुभव यही सिद्ध करता है कि सभी पदार्थ या तो सत् होते हैं या असत् । यह कैसे कहा जा सकता है कि माया न सत् है और न असत् ? इसे अद्वैतवेदान्तियों के अनादि बालाप से अधिक कुछ नहीं कहा जा सकता ।

पुनरुच, 'यदि 'माया' अनिर्बनीय या अवकथ्य है तो इसने मायावादी इसका वर्णन ही क्यों करते हैं ? यदि वर्णन करते हैं तो यह अनिर्बनीय कैसे रही ? यदि कहो कि अनिर्बनीय शब्द का अर्थ केवल इतना ही है कि हम उसका पूरा-पूरा निर्वचन नहीं कर सकते तो यह भी ठीक नहीं है क्योंकि मनुष्य का ज्ञान इतना अल्प है कि वह ब्रह्म और माया तो क्या संसार की छोटी से छोटी वस्तु अर्थात् चींटी का भी पूरा निर्वचन नहीं कर सकता । इसलिए संसार के सभी पदार्थ अनिर्बनीय सिद्ध होंगे ।<sup>२२</sup>

अद्वैतवेदान्त में माया या अविद्या को अनादि माना गया है । गंगा प्रसाद उपाध्याय अनादि के अर्थ को लेकर माया पर आरोप करने का प्रयास करते हैं । अज्ञान के कारण ही कोई वस्तु दो दृष्टियोंपर होती है अर्थात् वस्तु को दो देखने वाला अज्ञानी है और 'यदि यह अज्ञान अनादि है तो इसका यह अर्थ होगा कि व्यक्तित्व को सभी ज्ञान हुआ ही नहीं, 'सदा प्रान्ति ही प्रान्ति

रही ।<sup>२३</sup> इस प्रकार उपाध्याय जी का विचार है कि जविषा या माया को जनादि मानने पर सीधा अर्थ यही होगा कि ब्रह्म जनादि से ही ज्ञानी और प्रमित है । जनादि का इससे भिन्न कोई अन्य अर्थ करना अनुचित है ।

इस प्रकार स्वामी दयानन्द सरस्वती के अनुयायियों का कहना है कि अद्वैतवेदान्त में माया, जविषा या ज्ञान एक ऐसी शक्ति है जो 'है' और 'नहीं-है' एवं इन दोनों से बिल्कुल अलग 'अनिर्वचनीय' है । उनका कहना है कि शंकराचार्य ने माया या ज्ञान का स्वरूप एवं इसकी परमार्थसत्ता तथा ज्ञात से सम्बन्ध को स्पष्ट रूप से नहीं बताया है । यही कारण है कि बाद के टीकाकार स्पष्ट रूप से एक ओर ब्रह्म को ज्ञात का उपादान कारण कहने तथा दूसरी ओर ज्ञात को मिथ्या कहने में घबड़ाते हैं और साथ ही साथ वे शंकराचार्य के सिद्धान्तों से भी किसी प्रकार हटना नहीं चाहते, इसीलिए कोई माया को जडात्मिका कहता है तो कोई मात्र ब्रह्म ही शक्ति ।

#### उपर्युक्त सण्डन का प्रतिखण्डन

पं० ज्वाला प्रसाद मिश्र ने 'दयानन्दतिमिर मास्कर' लिखकर स्वामी दयानन्द सरस्वती के पूर्वोक्त सण्डन का उधर दिया है । उनका यह ग्रन्थ वास्तव में सत्याधी प्रकाश का सण्डन है और जैसे द्वैतवेदान्त के न्यायामृत और अद्वैतवेदान्त के अद्वैतसिद्धि का सम्बन्ध है वैसे ही सत्यधीप्रकाश और दयानन्द-तिमिर मास्कर का सम्बन्ध है । मिश्र जी शंकर वेदान्त के अनुयायी थे और स्वामी दयानन्द अद्वैतवेदान्त के विरोधी तथा त्रैलोक्य के समर्थक थे । यही कारण है कि मिश्र जी ने स्वामी दयानन्द के उन सिद्धान्तों का सण्डन किया जिन्हें द्वारा स्वामी जी अद्वैत वेदान्त का सण्डन करते हैं ।

२३, वही, पृ० २६६ ।

स्वामी ब्रह्मानन्द ने अद्वैतवेदान्त के मूलवाचार्थ अग्नि-  
निमित्तोपादान कारणवाद का सण्डन किया है । उसके सण्डन में मित्र जी ने  
शरीरकथाय के निम्नलिखित अंशों का विस्तार से अनुवाद करके स्वामी ब्रह्मानन्द  
को उत्तर दिया है <sup>२४</sup> —

- |                                                                              |
|------------------------------------------------------------------------------|
| (क) प्रकृतिश्च प्रतिज्ञादृष्टान्तानुपरोधात् ॥ ब्रह्मसूत्र, अ० १ पा० ४ सू० २३ |
| (ख) अग्निभ्योपवेशाच्च ॥ ,, अ० १ पा० ४ सू० २४                                 |
| (ग) साक्षाच्छीमयाम्भानात् ॥ ,, अ० १ पा० ४ सू० २५                             |
| (घ) स्वाप्ययात् ॥ ,, अ० १ पा० १ सू० ६                                        |
| (च) गति सामान्यात् ॥ ,, अ० १ पा० १ सू० १०                                    |
| (छ) श्रुतत्वाच्च ॥ ,, अ० १ पा० १ सू० १९                                      |

इस प्रकार पं० ज्वाला प्रसाद मित्र ने अग्निनिमित्तोपादान  
कारणवाद के पक्ष में संकराचार्य की निम्नलिखित श्रुतियों को प्रस्तुत किया है —

(१) श्रुतियों में जिस ब्रह्म को निमित्तकरण कहा गया है, उसी को उपादान  
कारण भी कहा गया है । ब्रह्म को निमित्त कारण बतलाने वाली श्रुतियाँ हैं—  
'स हृदात्कृते' ( प्र० ६।३ ), 'सो कामयत । बहुस्यां प्रजायेयेति ( तैत्ति०२।६ ) ।  
ब्रह्म को उपादान बतलाने वाली श्रुतियाँ हैं — 'यथा सोम्यैकेन मृत्पिण्डेन '  
( इट० ६।१।४, ५, ६ ) इत्यादि ।

(२) ज्ञात् का मूल कारण जो प्रकृति है वही ब्रह्म है 'प्रकृतिश्च ब्रह्म ' ।  
ब्रह्म ने सम्पूर्ण ज्ञात् को अपने अन्दर से ही वैसे ही उत्पन्न किया है जैसे मकड़ी  
जाला उत्पन्न करती है ।

(३) ज्ञात् का मूल कारण वही हो सकता है जो ज्ञात् का उपादान कारण  
हो और उस उपादान कारण को गति प्रदान करने वाला भी हो । जैसे, वायुनिक

२४. ब्रह्मानन्दतिमिरभास्कर, पं० ज्वाला प्रसाद मित्र, सेमराव श्रीकृष्णदास,  
बम्बई, १९३०, पृ० २४२-४४ ।

विज्ञान में गति तत्त्व (motion) और प्रकृति तत्त्व को एक दूसरे से अभिन्न माना जाता है वैसे ही शंकराचार्य ने भी निमित्त और उपादान कारणों को एक दूसरे से अभिन्न माना है। गति विहीन क्ಷमा निमित्त रहित प्रकृति नहीं हो सकती और उपादान रहित क्क्षमा प्रकृति रहित गति नहीं हो सकती। अतएव प्रकृति और गति को अभिन्न मानना युक्तिसंगत तथा श्रुतिसंगत है।

पुनरत्र, स्वामी दयानन्द सरस्वती ने 'दा सुपर्णा स्युवा सहाया' इत्यादि द्वैत श्रुतियों को अपने त्रैलोक्यवाद का मुख्य आधार बनाया है। परन्तु मित्र जी का कहना है कि इस मन्त्र का स्वामी दयानन्द ने अनर्थ किया है क्योंकि इस मन्त्र के अनुसार जो दो आत्मार्ये कही गयी हैं, उनमें से केवल एक आत्मा ही वेद प्रतिपाद्य है और दूसरी आत्मा जो मोक्षता है या जीवात्मा है, वह वस्तुतः केवल अज्ञान के कारण अभीष्टता आत्मा से भिन्न प्रतीत होती है।<sup>२५</sup>

इसी प्रकार 'अवामेकां लोहित शुक्ल कृष्णां' की भी जो व्याख्या स्वामी दयानन्द ने की है वह नारादीय सूक्त तथा तैत्तिरीय उपनिषद् और हान्दोग्य उपनिषद् के सर्व ब्रह्मवाद के अनुसार नहीं है। अतएव गलत है। उसकी ठीक व्याख्या अद्वैत मतानुसारी होने पर ही वैदिक वाग्मय के अनुकूल है। अतएव मित्र जी ने 'अवामेकां लोहित शुक्ल कृष्णां' की अद्वैत सम्मत व्याख्या करके स्वामी दयानन्द के स्वतन्त्र प्रकृतिवाद का सण्डन किया है।<sup>२६</sup>

फिर जब स्वामी दयानन्द सरस्वती मायावाद को वैदिक सिद्धान्त कहते हैं तो उनकी दृष्टि अनैतिहासिक हो जाती है। मित्र जी ही नहीं अपितु कौलजुक्त, गफ्हायसन, रानडे आदि भिन्न आधुनिक मनीषियों ने उपनिषदों का समालोचनात्मक अनुशीलन किया है उन सबका मतैक्य है कि

२५. वही, पृ० २७४ इत्यादि।

२६. वही, पृ० २७६-८२।



मायावाद पूर्णतया उपाधिवाद् सिद्धान्त है और वेदों में भी उसकी बीच पर्याप्त मात्रा में मिलते हैं। चूंकि इस विषय का पर्याप्त विवेचन अनेक शोध कर्तवियों ने किया है इसलिए इस ऐतिहासिक प्रश्न का उत्तर देना मात्र पिच्छवैषाण होगा। परन्तु इतना कहना आवश्यक है कि स्वामी दयानन्द वस्तुतः उन सगुण वेदान्तियों के प्रभाव में पड़ गये जिन्होंने मायावाद को अवैदिक मत कहा था और संकराचार्य को इस कारण प्रच्छन्न बौद्ध माना था। आज अधिकांश दर्शनज्ञ विद्वान् स्वीकार करते हैं कि मायावाद अवैदिक नहीं है<sup>२७</sup>।

इसी प्रकार यद्यपि स्वामीदयानन्द को साधु निरञ्जलवास कृत अन्निर्वचनीयत्व का उदाण मालूम था फिर भी उन्होंने उसका जो सण्डन किया है उसमें अप्रतिपत्ति नामक निग्रह स्थान है जहाँ वे अन्निर्वचनीयत्व को समझ नहीं सके हैं। इसलिए उन्होंने उसके ऊपर एक दूसरा तांदाज 'वदतीव्याघात' होने का उगाया है किन्तु उन्हें इस बात की जानकारी नहीं है कि द्विमुखीय तर्कशास्त्र का बाध नियम त्रिमुखीय तर्कशास्त्र में सण्डित हो गया है और अवकल्प्य कोटि का जो वर्णन केन तर्कशास्त्र में किया गया है वह वदतीव्याघात मात्र का निषेध करता है। इसी प्रकार मायावाद भी बाध नियम का सण्डन करता है और वह उस तृतीय तर्कमूल्य को सूचित करता है जो न सत्य है और न असत्य।

अन्त में, स्वामीदयानन्द ने मायावाद के सण्डन में अव्यास सिद्धान्त का भी सण्डन किया है और इस प्रसंग में उनका सिद्धान्त वेदान्त के अन्निर्वचनीय स्यात्त्वात् के विरोध में न्याय के अन्यथान्त्यात्त्वात् को मानता है। परन्तु अन्यथान्त्यात्त्वात् का सण्डन मण्डन भिन्न है 'विभ्रम विवेक' से ठेकर साधु निरञ्जलवास के 'वृत्ति-प्रभाकर' तक इतना अधिक हो गया है कि उसके रहते कोई भी दार्शनिक अन्यथात्त्वात्त्वात् को स्वीकार नहीं कर सकता। आवश्यक

२७. उपनिषद् दर्शन का रचनात्मक सर्वेक्षण, रामचन्द्र बंशाश्रय रानडे, अनुवादक, रामानन्द तिवारी, राजस्थान हिन्दीग्रन्थ अकादमी, जयपुर, १९७१।

है कि स्वामीदयानन्द ने अन्यथास्याति के इन लण्डनों से परिचय नहीं प्राप्त किया और न उसका निराकरण ही किया। अतएव अन्यथास्याति की मानता उनका एक रूढ़िवादी सिद्धान्त है जिसमें अनिर्वचनीय स्यात्तत्त्वात् का अत्यन्त सतही ज्ञान प्रदर्शित होता है। अध्यस्त का तात्पर्य स्वामी दयानन्द ने असत् लगाकर अध्यासवाद का लण्डन किया है। सभी अद्वैतवेदान्ती अध्यस्त को अनिर्वचनीय कहते हैं और उसे असत् से भिन्न करते हैं। किन्तु स्वामी दयानन्द अध्यस्त और असत् का सूक्ष्म विवेक समझ न सके।

पुनरुच, अन्यथास्यात्तत्त्वात् के प्रसंग में साधु निरञ्जलदास के तर्क अत्यन्त प्रासंगिक हैं —

‘इदं रजत्’ इस अनुभव में इदम् की प्रतीति सत्य है और रजत् की प्रतीति मिथ्या है। साधुनिरञ्जलदास का कहना है कि शुक्ति (इदं) और रजत् का तादात्म्य अन्य स्थान में प्रसिद्ध नहीं है। इसलिए पूर्ववर्ति वेद्य में शुक्ति और रजत् का तादात्म्य अनिर्वचनीय है। जब नैयायिक शुक्ति में रजत्त्व का समवाय मानते हैं तो शुक्ति ज्ञान से उत्तर काल में ‘न इदं रजत्’ ऐसा बाध होता है और इस प्रकार रजत् का बाध और इदं का तादात्म्य ही जाता है। अतः यदि प्रमकाल में इदं का तादात्म्य रजत् से नहीं है तो रजत् का बाध निर्विषय ही जायेगा और यदि शुक्ति में रजत्त्व का समवाय है तो ‘न अत्र रजत्’ ऐसा बाध होना चाहिए किन्तु ऐसा बाध नहीं होता। बाध होता है ‘न इदं रजत्’ इस रूप में। अतः शुक्ति और रजत् का तादात्म्य उभय सापेक्ष है। किन्तु यह तादात्म्य प्रसिद्ध नहीं है। अतः उसको अनिर्वचनीय कहा जाता है। अतः अनिर्वचनीय तादात्म्य की मान्यता अध्यास के अनुभव में अनिवार्य है<sup>२८</sup>।

२८. वृत्तिप्रमाकर, पृ० ३१०-११ ।

यदि स्वामीदयानन्द ने साधु निश्चलवास के इस तर्क पर विचार किया होता तो निःसन्देह उन्हें अपनी गलती का निवारण मिल जाता। वास्तव में, अन्धध्यात्यात्तवाद के दृष्टिकोण से अनिर्वचनीयस्थात्तवाद पर कितने आरोप लगाये जा सकते हैं, उन सब का सफल साधु निश्चलवास ने अपने वृत्ति-प्रभाकर में कर दिया है<sup>२६</sup>

पुनश्च, बड़े आश्चर्य की बात है कि यद्यपि पं० गंगा प्रसाद उपाध्याय ने स्वामी दयानन्द सरस्वती की विचार सरणि के अनुसार शांकर-मायावाद के सफल को और जागे बढ़ाया तथा स्वामी विचारण्य और साधु निश्चलवास के ग्रन्थों को पढ़कर मायावाद के पक्ष में दिये गये उनके तर्कों का सफल किया तथापि उन्होंने पं० ज्वाला प्रसाद मिश्र द्वारा लिखित दयानन्दतिमिरमास्कर की विल्कुल उपेक्षा की। सम्भवतः उपाध्याय जी ने सोचा कि रक्षा करने के बजाय आक्रमण करना अधिक शक्ति का परिचायक है। किन्तु प्रारम्भ में मठे ही आक्रमण का महत्व आरदा है अधिक ही किन्तु अन्ततोगत्वा भी अपनी आरदा नहीं कर सकता वह आक्रमण भी नहीं कर सकता क्योंकि आक्रमण करने के पूर्व ही वह नष्ट हो जाता है। ठीक यही दृष्टा पं० गंगा प्रसाद उपाध्याय के तर्कों की है। स्वामीदयानन्द सरस्वती के तर्कों की रक्षा वे पं० ज्वाला प्रसाद मिश्र के सफल से न कर सके और वह स्वामी विचारण्य और साधु निश्चलवास के मायावाद के सफल में लग गये। अब देसना है कि उनके सफल की क्या शक्ति है —

उपाध्याय जी ने सबसे प्रबल प्रहार माया की अनिर्वचनीयता पर किया है। परन्तु उन्होंने ब्रह्म की अनिर्वचनीयता और माया की अनिर्वचनीयता को एक वैसा समक लेने की गूठ की है। उनको माया ने हल लिया। सभी

२६. वही, पृ० २००-१० और २१०-१४।

अद्वैतवेदान्ती ब्रह्म की अनिर्वचनीयता और माया की अनिर्वचनीयता में भेद करते हैं क्योंकि दोनों के दो अर्थ हैं। यद्यपि दोनों को एक ही शब्द अनिर्वचनीय से कभी-कभी सम्बोधित किया जाता है तथापि ब्रह्म के सम्बन्ध में उसका अर्थ है अवर्णनीय और माया के सम्बन्ध में उसका अर्थ है सत्, असत् विलक्षणत्व। दोनों अर्थों का पफला करके उन्होंने अपनी मन्द बुद्धि का परिचय दिया है। ब्रह्म के सम्बन्ध में अनिर्वचनीय कोई पारिभाषिक शब्द नहीं है परन्तु माया के सम्बन्ध में वह एक पारिभाषिक शब्द है।

पुनश्च, उपाध्याय जी का यह कथन कि यदि माया अनिर्वचनीय है या अवक्तव्य है तो इतने मायावादी उसका वर्णन ही क्यों करते हैं, गाली देने के बराबर है। उन्हें इस बात का पता नहीं है कि बहुत-सी ऐसी वस्तुएँ हैं जो न सत् हैं और न असत्। उदाहरण के लिए, परमाणुओं को न सत् कहा जा सकता है और न असत् क्योंकि वे मात्र कल्पित हैं। इसी प्रकार ज्यामिति की आकृतियों को भी न सत् कहा जा सकता है और न असत् क्योंकि वे केवल मानसिक निर्मितियाँ हैं। ज्यामिति का विन्दु या रेखा न सत् है और न असत् क्योंकि वह मात्र मानसिक निर्मिति है। इसी प्रकार सारा प्रपञ्च मानसिक निर्मिति है, वैज्ञानिकों की अवधारणाओं का प्रतिफल है। अतः उसको ठीक ही न सत् कहा जा सकता है और न असत्। यदि उपाध्याय जी गणित के विषयों का विचार करते और उन्हें फ्रेग के तर्क गणित का परिचय होता तो वे सदसद् विलक्षणत्व को वेदान्तियों का अनर्गल अपलाप न कहते। ऐसी परिस्थिति में उनकी आलोचना के लिए पैर की बक्वास है। वास्तव में, जब वे आपत्ति करते हैं कि माया को सत् असत् से विलक्षण मान लेने पर आहू की सभी वस्तुएँ अनिर्वचनीय हो जायेंगी तो उनकी यह आपत्ति अद्वैतवेदान्तियों के लिए ह्म्टापत्ति हो जाती है और उपाध्याय जी के लिए यह सबी ज्ञान से मायावाद की स्वीकृति होजाती है। आश्चर्य है कि उन्होंने अपने इस विकल्प के पदा में कोई तर्क नहीं दिया है।

अनादि का भी अर्थ उपाध्याय जी ने गलत किया है । अनादि को वे एक तात्त्विक कोटि मानने की भूल करते हैं । जब अज्ञान को अनादि कहा जाता है तो उसका सीधा अर्थ यह है कि अज्ञान के उद्भव को बताया नहीं जा सकता है । क्योंकि, कब और कैसे अज्ञान का जन्म होता है ? यह तर्कित निश्चित रूप से नहीं कहा जा सकता है । इसलिए ज्ञान भीमांशात्मक अर्थ में अज्ञान को अनादि कहा गया है न कि तात्त्विक अर्थ में । परन्तु उपाध्याय जी का दृष्टिकोण तो ज्ञानभीमांशात्मक कतई नहीं है । इसलिए वे अद्वैत ज्ञान-भीमांशा का एक अकार भी नहीं समझ सके । इसके फलस्वरूप वे एक ओर भूल करते हैं और कहते हैं कि प्रकृति स्वतः इश्वर से स्वतन्त्र है और अपने कार्य के लिए वह इश्वर के अधीन है । यदि उन्हें आधुनिक विज्ञान का कार्य-कारणवाद या बौद्धों का प्रतीत्यसमुत्पाद या वेदान्तियों का विवर्तवाद अच्छी तरह समझ में आता तो वे प्रकार्यात्मक कारण सम्बन्ध (Functional Causality) के हेतु प्रकृति को इश्वर से स्वतन्त्र मानने की भूल न करते । यदि प्रकृति का सारा कार्य-कलाप इश्वराधीन ही है तो फिर प्रकृति के अस्तित्व को उससे पृथक् करना और उसे स्वतः इश्वर से स्वतन्त्र मानना एक मिथ्या विश्वास है जिसे आन्ध्र प्रेतात्मा में विश्वास कहा जाता है । किसी वस्तु का अस्तित्व उसके कार्य-कलापों से अभिन्न रहता है । अतः यदि उपाध्याय जी गम्भीरता से सोचते तो उन्हें इश्वर और प्रकृति के द्वैत में स्वयं उनके अनुसार बोध विधित हो जाता और वे इश्वर और प्रकृति के अनन्यत्व अर्थात् अभिन्ननिमित्तोपादान कारण का गणन न करते ।

इस प्रकार आर्य समाज के दार्शनिकों ने मायावाद का जो गणन किया वह निराधार है । यही कारण है कि भारतीय विश्वविद्यालयों तथा महाविद्यालयों में दर्शनशास्त्र के प्राध्यापकों के ऊपर-उसका कोई प्रभाव नहीं पड़ा । किसी ने आर्य समाज के दर्शन को इतना महत्व ही नहीं दिया कि वह विश्वविद्यालय के विद्यार्थियों और अध्यापकों के लिए अध्ययन का विषय हो सके । आर्य समाज केवल एक धार्मिक और सामाजिक आन्दोलन मात्र रह गया । वह दार्शनिक आन्दोलन न कर सका ।

तृतीय अध्याय

-०-

श्री वरविन्द जीर मायावाद

## तृतीय अध्याय

-०-

### श्री अरविन्द और मायावाद

#### श्री अरविन्द का माया सम्बन्धी विचार

परमतत्त्व सच्चिदानन्द है । वह अव्यय, नित्य एवं अक्षर है । यह विश्व-व्यापक उसी परमतत्त्व की अभिव्यक्ति है । 'समस्त सृष्टि या स्मृति वस्तुतः इस आत्मामिव्यक्ति के अतिरिक्त कुछ भी नहीं है । बीज में से उसी का विकास होता है जो बीज में विकसित है, सत्ता में पड़े से ही वास्तवत्ववान् है, उसी स्मृति के संकल्प में पूर्व-निर्दिष्ट है, स्मृति के आनन्द में पूर्व-व्यवस्थित है ।' इस प्रकार सम्पूर्ण सृष्टि में वास्तविक रूप में परमतत्त्व ही अवस्थित है । वह अद्वितीय ही अपने को व्यक्तित्वात् रूप में 'यह मैं हूँ' के रूप में व्यक्त करता है और इस रूप में अनेक क्रीड़ा करने में समर्थ अपनी शक्ति द्वारा विभिन्न कार्यों को सम्पादित करता है ।

१. '... All creation or becoming is nothing but this self-manifestation. Out of the seed there evolves that which is already in the seed, pre-existent in being, predestined in its will to become prearranged in the delight of becoming.'
- द लाइफ डिवाइन, श्री अरविन्द, श्री अरविन्द.वाक्य, पार्थिवैरी, गाठवीं आमुषि, १९७३, पृ० ११२ ।

का सम्पादन आत्मनिर्माण की विभिन्न क्रीड़ाओं के लिए होता है<sup>२</sup>।

समस्त मानव जाति का एकमात्र उद्देश्य पूर्णता की प्राप्ति है, परन्तु मानव अपनी सीमित चेतना के द्वारा इस पूर्णता की प्राप्ति में असमर्थ है क्योंकि सीमित से असीमित का ज्ञान प्राप्त करना सम्भव नहीं है। अतएव मानव का परम उद्देश्य असीमित चेतना की प्राप्ति करना है जिसके माध्यम से असीमित सत् की अनुभूति सम्भव है और यह चेतना आत्म-ज्ञान एवं आत्मानुभूति के द्वारा अपने ही सत्य को पुनः पूर्ण करना है। सीमित वस्तुओं असीमित चेतना और असीमित आनन्द के उपादान एवं साधन हैं, जिनका उपयोग मानव अपने अधिव्यक्तीकरण के लिए करता है। परन्तु इस निष्कर्ष पर पहुँच जाने पर भी कि सम्पूर्ण ज्ञात सच्चिदानन्द ही है, सब कुछ स्पष्ट नहीं हो जाता है। ज्ञात को समर्थ रूप में जानने के पश्चात् भी यह जानना शेष ही रह जाता है कि किस प्रकार सच्चिदानन्द ब्रह्म अपने को विभिन्न पदार्थों में अधिव्यक्त करता है। श्री अरविन्द का कहना है कि सच्चिदानन्द किसी शक्तिशाली अधिनायक की भाँति बिना किसी उदात्तादित्व के केवल अपनी अज्ञा को उच्चारित करके बाद से विश्व का निर्माण नहीं करता है अपितु उसका एक नियम है। जब कम इस नियम की व्याख्या करते हैं तो यह विश्व शक्ति की क्रीड़ा के सन्तुलन के रूप में प्रतीत होता है। इस प्रकार विश्वीय चेतना में एक स्व-निर्णायक शक्ति है जो अपने आप में किसी सत्य का आलोकन करती है और साथ ही

२. ' . . . . . it is one existence, one force, one delight of being which concentrates itself at various points, says of each 'this is I' and works in it by a various play of self-force for a various play of self-formation.' वहीं, पृ. २१२



साथ अपनी स्वनात्मक शक्ति को उस सत्य के साथ निर्देशित करती है और ठीक-ठीक अभिव्यक्तीकरण का नेतृत्व करती है ।

वैदिक द्रष्टाओं ने इस शक्ति को माया कहकर व्यक्त किया है । श्री ब्रह्मविन्द ने माया को वैदिक अर्थ में ही लिया है । 'उन्के लिए ( वैदिक द्रष्टाओं ) माया का अर्थ था अनन्त चेतना की वह शक्ति जो अनन्त सत् के बृहद् असीम सत्य को अपने अन्दर धारण करती है, अन्तर्बिष्ट रखती है और उसका परिमाणन करती है अर्थात् उसमें से नाम-रूप का निर्माण करती है क्योंकि रूपायित करना ही परिसीमित करना है' । इस प्रकार श्री ब्रह्मविन्द के मत में माया परमसत्त्व सच्चिदानन्द की एक शक्ति है जो विश्व उसकी एक छीला या झेल है । माया परमसत्त्व, जिसमें सब कुछ विद्यमान है, से बहुसुगत तत्त्वों का सृजन करती है । उसका 'एक से अनेक का रूप धारण करना, सत् का सत् के साथ, चेतना का चेतना के साथ, शक्ति का शक्ति के साथ और ज्ञानन्द का ज्ञानन्द के साथ झीझा के लिए होता है ।<sup>४</sup> प्रत्येक में सब और सब में प्रत्येक की यह झीझा मानसिक अज्ञान माया के प्रम के कारण मानव से तिरौहित हो जाती है और ऐसा मानसित होता है कि वह सब में है

३. ' . . . . Māyā meant for them the power of infinite consciousness to comprehend, contains in itself and measure out, that is to say, to form — for form is delimitation.'

वही, पृ० १२५-१६

४. ' . . . . . all is in each and each is in all for the play of existence with existence, consciousness with consciousness, force with force, delight with delight.'

वही, पृ० १२६-२६

किन्तु सब उसमें नहीं हैं और साथ ही साथ उसका सब में होना भी अतिरिक्त तत्व के रूप में होता है, न कि ऐसे तत्व के रूप में जिसमें अन्य वस्तुएं सत् से अपृथक् हों। माया अपने निम्न स्तर में ईश्वर की एक ऐसी शक्ति है जिसमें ईश्वर अपने आप को उसी शक्ति के नियंत्रण में छोड़ देता है, जो शक्ति उसी से निकली हुई है और उस शक्ति के तमस से अपने आप को तिरोहित होने देता है। अतएव वह अनेक प्रकार के विभाजन, अन्धकार, इच्छा, संघर्ष एवं कष्ट से ग्रसित होता है और अनेक प्रकार के झीझारों को आलिंगित करता है। इन सब क्रियाकलापों का सम्पादन करती हुई माया जिस कारण से सर्वप्रथम परमसत् से अविद्यमान हुई थी, उन सब को प्रकाशित करती हुई उन्हें अपने आप में लीन करती है। इस प्रकार परमतत्त्व की चैतन शक्ति माया वास्तविक तत्वों को ही अभिव्यक्त करती है। अतः श्री अरविन्द के अनुसार ज्ञात माया या भ्रम मात्र नहीं है<sup>५</sup>। यहां स्पष्ट है कि उनका यह मत सांकर अद्वैत वेदान्त के विपरीत है।

चैतन तत्व समस्त रूपवान वस्तुओं को आश्रय देता है और अपने को उनमें अभिव्यक्त करता है। मनस, जीवन एवं शरीर चैतना के निम्नस्तर हैं। इनका उदय विभिन्न प्रकार के विकास द्वारा अपनी ही उच्चतर अभिव्यक्ति तत्त्व पहुँचने का प्रयत्न करता है। परन्तु यह उच्चतर अभिव्यक्ति मनस के परे है। माया अन्य मनस अपनी अवस्थाओं में उसे अनुभव करने का प्रयत्न करता है। माया के कारण सीमित मनस परमसत् को जान नहीं सकता। असीमित चैतन सर्वप्रथम अपने को ज्ञान की असीमित शक्ति अथवा सर्वज्ञ के रूप में परिवर्तित

५. ' . . . . The world is therefore not a figment of conception in the universal Mind, but a conscious birth of that which is beyond Mind into forms of itself.'

बही, पृ० ११६-१७

करता है। परन्तु मनसु को सर्वज्ञता के साधन के रूप में स्वीकार नहीं किया जा सकता है। यह ज्ञान को सौज्य की एक शक्ति है। अतएव यह मानने के लिए बाध्य होना पड़ता है कि मनसु एक ऐसी शक्ति है जिसके माध्यम से विश्वीय ज्ञान को व्यावहारिक प्रयोग के लिए कुछ सीमा तक विश्लेषित किया जा सकता है।

किन्तु यदि हम असीमित मनसु की कल्पना करें जो कि हमारी सीमाओं से परे हो तो उसे कम से कम विश्वग्रहण के रूप में स्वीकार किया ही जा सकता है। परन्तु श्री अरविन्द के मत में ऐसा सम्भव नहीं है क्योंकि ऐसा मनसु विभिन्न प्रकार के सीमित सम्बन्धों से युक्त मनसु से पूर्ण होगा। यह असीमित, सर्वज्ञ एवं सर्वव्यापी होगा और यह मनसु, मनसु न होकर पारमार्थिक ज्ञान होगा।

वास्तव में मनसु एक दर्पण के समान है जो पछले से ही अस्तित्ववान् वस्तुओं की प्रतिमायें प्राप्त करता है और अपने को उनके अनुरूप विकलाता है। साथ ही साथ यह वस्तुओं की सम्भावित प्रतिमाओं को वस्तुओं में प्रस्तुत वास्तविक तथ्यों से पूर्ण रूप में प्रस्तुत करने में समर्थ हो सकता है। परन्तु यह वस्तुओं के यथार्थ रूप को जानने में असमर्थ होता है। इस प्रकार यदि हम असीमित मनसु की कल्पना करें तो वह मनसु एक ऐसे विश्व की रचना कर सकेगा जिसका आकार दृष्टि, अनिश्चित एवं सीमित होगा, वह ऐसी वस्तुओं की रचना कर सकेगा जो न तो निश्चित होंगी और न अनिश्चित, न सत् होंगी न असत्। श्री अरविन्द के अनुसार शून्यवाद एवं प्रमवाद का विपरीत मान्यतार्थ्य ऐसी ही कल्पनाओं पर आधारित हैं।

जिस समय मानव ज्ञान की मौलिक शक्ति, जो कि मनसु से उच्च होती है, को प्राप्त कर लेता है, उस समय विश्व की उपरोक्त विचार-

द्वारा अपूर्ण एवं अप्रमाणिक प्रतीत होती है। यद्यपि इसमें सत्य होता है किन्तु इसका वह सत्य पूर्ण एवं मौलिक सत्य नहीं होता। जहां तक तर्क का प्रश्न है, यह भी हमारी मानसिक विचारधारा का ही रूप है। यह अपने से परे अद्वितीय चेतन का सन्देशवाहक प्रतिनिधि अथवा हायामात्र है। अद्वितीय चेतन को तर्क की अपेक्षा नहीं है क्योंकि वह सब कुछ है और वह उन सब कुछ को जानता है जो वह है। इस प्रकार तर्क भी विश्वीय नियमों के भीतर कार्य करने वाले ज्ञान की भांति अपूर्ण एवं अनेक प्रकार की कमियों से युक्त है। किन्तु तर्क का जब स्थापन होता है और आत्मा की गहराई में अथवा ऐसे रहस्य में प्रवेश किया जाता है, जहां मानसिक क्रियाएँ स्थिर होती हैं, तो ऐसी स्थिति में उच्च चेतना अपने यथार्थ रूप में प्रकट होती है। इस अवस्था में उन सब का प्रकाशमय ज्ञान होने लगता है जिसे तर्क के धुंधले प्रकाश में अनिश्चित रूप से देखा गया था<sup>७</sup>।

श्री अरविन्द के अनुसार मनुष्य ज्ञान की उच्चतम अवस्था को प्राप्त कर लेने पर भी पूर्णरूप से साधारण मानव से भिन्न नहीं हो जाता है। यद्यपि ऐसा लगता है कि उच्चतम ज्ञान को प्राप्त मनुष्य बहुत ही उच्च स्थान पर आसीन होता है किन्तु वह स्थान हमारे समझने के ही बीजों द्वारा

६. ' . . . . Reason is only a messenger, a representative or a shadow of a greater consciousness beyond itself which does not need to reason because it is all and knows all that it is.' वही, पृ० १२०

७. ' . . . . knowledge waits seated beyond mind and intellectual reasoning, throned in the luminous vast of illimitable self-vision.' वही, पृ० १२०-२१

प्राप्त स्थान है और यह मानव द्वारा प्राप्य है । हम ज्ञान: ज्ञान: अपने ज्ञान में बुद्धि कर इस क्षिति पर अतिमानस के अनुभव की प्राप्ति तक निवास करते हैं । परन्तु इस अवस्था में भी मनुष्य के पतन की संभावना रहती है । इस पतन से बचने के लिए पतन के द्वारों को नष्ट करना पड़ता है । ज्ञान की इस उच्चतम क्षिति पर निवास करना मनुष्य का अन्तिम लक्ष्य एवं वादशी है । इस लक्ष्य में मनुष्य आत्म-विनाश की सोच न कर आत्म-पूर्णाता की सोच करता है ।

जब प्रश्न यह उठता है कि क्या मनस द्वारा उच्चतम ज्ञान का उल्लेख किया जा सकता है ? निःसन्देह यदि दोनों में विरोध है तो मानवीय विचारों द्वारा उच्चतम ज्ञान के विषय में कुछ भी कहना सम्भव न होगा । इस अवस्था में सांसारिक कार्यों के लिए उच्चतम प्रकाश एवं शक्ति की उपलब्धि असम्भव होगी । श्री अरविन्द का कहना है कि 'चूंकि यह चेतना की ही उपलब्धि है अतएव इसे केवल ज्ञानमात्र न होकर ज्ञान की शक्ति भी होना चाहिए' । मनस भी इसी से प्रादुर्भूत हुआ है । अतः मनस अपनी सीमाओं का उल्लंघन कर अपने उत्थान में बही हो सकता है । मनस के लिए यह सम्भव है कि वह अपने से परे चेतना के किसी स्तर तक उठकर अपने पारमार्थिक चेतना के शोषित प्रकाश अथवा शक्ति को प्राप्त कर ले और साथ ही साथ यह अनुभव करे कि प्रकाश, अन्तरात्मा एवं प्रत्यक्ष अनुभव के अधीनस्थ रहना तथा इनके द्वारा देखना एवं कार्य करना एक विषय है जो कभी तक मनुष्य द्वारा सम्भव नहीं की जा सकी है ।

.....

६. ' . . . . But since this consciousness is creatrix of the world, it must be not only state of knowledge, but power of knowledge ..... ' वही, पृ. १२३

ऊपर, पारलौकिक चेतना शाश्वत रूप से स्थित एवं अपरिवर्तनीय है। नीचे, यह परिवर्तनीय एवं अनेक है। इसे अपने परमसत्ता का ज्ञान है। यह नानात्व की सृष्टि करता है किन्तु नानात्व में अपने को विहीन नहीं करता है। परन्तु इन तत्त्वों का वाकलन करना कठिन है। इस परमसत्ता को सत्, चित् एवं आनन्द तीनों के माध्यम से जानते हैं। परन्तु प्रश्न उठता है कि क्या उसके छिपे तीन स्तर बाछा होना सम्भव है? यहाँ श्री अरविन्द का कहना है कि जो सत् है, वही चित् है और जो चित् है वही आनन्द भी है। अतएव सत्, चित् एवं आनन्द को पृथक्-पृथक् चेतना भ्रान्ति है। वास्तव में, इनमें भेद नहीं किन्तु अवेद है।

मायाजन्य मनसु विभिन्नतापूर्ण अनेकता को ही सत् के रूप में ग्रहण करता है। अतः उपरोक्त स्थिति, जिसमें अवेद का दर्शन किया जाता है, से मनसु की स्थिति पृथक् है क्योंकि परम एकता एवं पूर्ण असीमितता मनसु की सीमा के परे है। इस प्रकार मनसु एवं उच्चतम ज्ञान ( अक्षिनसु ) विरोधी रूप में सामने आते हैं। इस विरोध के समाधान के सम्बन्ध में श्री अरविन्द का कहना है कि यदि हम अनुभव करें कि मनसु केवल चेतना का पूर्व रचनात्मक प्राकृतिक रूप है तो इस समस्या का समाधान हो जाता है। मनसु केवल संश्लेषण एवं विश्लेषण का एक साधन है न कि मुख्य ज्ञान। इस प्रकार मनसु केवल अंशों के विषय में जान सकता है। इसकी पहुँच पूर्ण के विषय में नहीं है। जब तक मनसु पूर्ण प्रकाश अथवा उत्क्रमण के शिखर तक नहीं पहुँच जाता तब तक अन्धकारपूर्ण चेतनता की अन्धमूलप्रवृत्तियों, अव्यवस्थित अन्तरात्माओं एवं व्यर्थ के प्रत्ययों को प्रकाशित करता है। इस प्रकार मनसु एक मार्ग है, न कि उच्चतम प्राप्य स्थान<sup>६</sup>। अपनी सीमाओं का उल्लंघन कर मनसु जब सम्पूर्ण

६.

'.....Mind is a passage, not a culmination.'

वही, पृ० १२०-२२

विश्व की पारमार्थिक सत् से उत्पन्न उसी में वैलता है तो यह उसकी अतिमानस की अवस्था होती है । ब्रह्म का बृहत् आत्मविस्तार ही अतिमानस है और अतिमानस ज्ञान द्वारा सत्, चित्त एवं आनन्द का विकास करता है । यह इनको पृथक् करता है न कि विभाजित ।<sup>१०</sup>

मानसिक घरातल पर ज्ञान की वैतना, इच्छा की वैतना से पृथक् होती है । किन्तु अतिमानस वाले प्राणी में ज्ञान एवं इच्छा की वैतना एक दूसरे से पृथक् नहीं होती है । मानसिक घरातल पर मिलने वाली अनेकतायें अतिमानस स्तर पर नहीं मिलती हैं । अतिमानस एकता से आरम्भ करता है, विभाजन से नहीं । इसके लिए विभिन्नतायें गौण कार्य हैं । अतिमानस की महान वैतना में एक विचार का दूसरे विचार से, एक इच्छा या शक्ति का दूसरी इच्छा या शक्ति से संघर्ष नहीं होता है । इसके विचारों एवं इच्छाओं में परस्पर विरोध की सम्भावना नहीं है ।

इस प्रकार श्री अरविन्द का कथन है कि तत्त्व, वैतना, इच्छा एवं शक्ति की दृष्टि से विश्व की सम्पूर्ण वस्तुयें एक हैं, फिर भी इनमें विभिन्नता की असीमित कामता है जिसके द्वारा विस्तार को प्राप्त करके भी वह अपनी एकता को नष्ट नहीं होने देता है । जड़त्वैवान्त का यह मत की नानात्व प्रम है और मायाबन्ध है, श्री अरविन्द को मान्य नहीं है । उनके अनुसार विश्वीय वस्तुओं में अन्ततः एकता ही है ।<sup>११</sup>

१०. '....It establishes a Trinity, not arriving like the Mind from the three to the one but manifesting the three out of the one,—for it manifests and develops—and yet maintaing them in the unity— for it knows and contains.' वहीं, पृ० १२२-२३

११. '.....Therefore, always, in all mutations and combinations a self-existent and inalienable harmony.' वहीं, पृ० १३२

### श्री अरविन्द द्वारा मायावाद की आलोचना

वहाँ तक किसी सिद्धान्त के तार्किक पक्ष का प्रश्न है, मायावाद के टकराव का सिद्धान्त, प्राच्य तथा पश्चिम दर्शन के इतिहास में दुर्लभ है। फिर भी, संकरोपर दार्शनिकों ने मायावाद की व्याख्या की एवं अपने मतानुसार उसकी आलोचना भी की। फलतः मायावाद विशेष रूप से आलोचना का बर्धित विषय बन गया। श्री अरविन्द ने भी मायावाद का सफाई करने में तन्नि भी कौर कसर न उठा रहा। उनके द्वारा मायावाद के विरुद्ध उठायी गयी आपत्तियाँ उनकी पुस्तकों, उपदेशों एवं पत्रों में यत्र-तत्र विखरी हुई हैं। यहाँ उन आलोचनाओं को एक व्यवस्थित रूप में प्रस्तुत करने का प्रयास किया जायेगा।

श्री अरविन्द अद्वैतवादान्त के ब्रह्म की सर्व-सत्ता-सम्पन्नता को स्वीकार करते हैं। किन्तु सर्व-सत्ता-सम्पन्न होते हुए भी उससे सृजित जगत् को माया, म्रम या म्रान्ति कहना अथवा ब्रह्म का जगत् से पूर्णतः विपरीत होते हुए उसका जगत् से पूर्णतः परे होना कहना ..... इत्यादि अद्वैत विचार-धाराओं से वे असहमत हैं। उनका कहना है कि विश्लेषणीयान्त मायावाद में अनेक कठिनाइयाँ आ जाती हैं। व्यावहारिक अनुभव एवं पारमार्थिक अनुभव में सम्बन्धामात्र का होना, पारमार्थिक सत् का निर्गुण, निर्विशेष, निरपेदा होते हुए साकार, सापेदा एवं सीमित जगत् से पृथक् बताना, यह जगत् एवं ब्रह्म को तमः प्रकाशवत् विरुद्ध कर्मयुक्त कहना—जादि इन्ही प्रकार की कठिनाइयाँ हैं। श्री अरविन्द के घोर समर्थक एवं अनुयायी डा० इन्द्रसेन का कहना है कि मायावाद जिसके सहारे संकराचार्य जगत् को म्रम या माया होना सिद्ध करते हैं, मौलिकीय व्यवहार का ही अंत होने के कारण स्वयं भी म्रम या माया के



अतिरिक्त और कुछ नहीं है ।<sup>१२</sup>

पुनरप, डा० इन्द्रसेन का कहना है कि आधुनिक दर्शन-शास्त्र अनुभव को ही आधार मानकर जागे बढ़ता है । श्री बरविन्द तो सीमित अनुभव की बात करते हैं परन्तु शंकराचार्य व्यावहारिक ज्ञान को प्रम-पूर्ण बताते हैं । डा० इन्द्रसेन के अनुसार अद्वैतवेदान्त में ब्रह्म एवं ज्ञात का जो स्वरूप एवं सम्बन्ध निरूपित किया गया है, वह व्याघातपूर्ण है । उसमें अनेक कमियाँ हैं । उनके अनुसार अद्वैतवेदान्त ब्रह्म को निर्विकार एवं सुदृढैतनमय तथा ज्ञात की साकार एवं अज्ञ बतलाकर उनके पारस्परिक सम्बन्धों को मूलतः समाप्त कर देता है । श्री बरविन्द का कहना है कि शंकराचार्य द्वारा परमतत्व को सर्व-सत्तासम्पन्न स्वीकार करते हुए भी उसे साकार में अभिव्यक्त होने की शक्ति से रहित मानना तर्क एवं न्याय संगत नहीं है । यही कारण है कि अद्वैतवेदान्त की दार्शनिक मान्यतायें अपूर्ण एवं प्रममूलक हैं ।<sup>१३</sup>

पुनरप, यदि यह स्वीकार कर लिया जाय कि ब्रह्म ही

१२. "The world, which is the real of limitation, is a sheer illusory superimposition on Brahman. It is simply non-existent. The illusion itself is illusory."

-- फिहासफिकल क्वाटर्ली, १९४४, पृ० ७६

१३. "The various analogies used by the Advaitist philosophers to show the relation of the world to Brahman involve confusion between certain facts of experience. They all involve, at the last instance, an error of relation or mis relation between facts." वही, पृ० ७६

एकमात्र निरपेक्षा सत् है और इसलिए यह सापेक्षा जातु अवश्य ही मिथ्या अथवा भ्रम होगा, तो इस कथन से यही स्पष्ट होता है कि निरपेक्षा ब्रह्म के सम्बन्ध में शंकराचार्य की धारणा सीमित है क्योंकि परमतत्त्व न तो सत्-रहित शून्य हो सकता है और न पूर्णतया गतिहीन । फिर प्रश्न उठता है कि जातु को क्या कहा जाय ? शंकराचार्य इसे न तो ब्रह्म समूह सत् कहना उचित समझते हैं और न पूर्णतया असत् ही । इसलिए इसे माया कहते हैं— अर्थात् यह अनिर्वचनीय है । कहने का तात्पर्य यह है कि मैं इसकी व्याख्या कर सकने में असमर्थ हूँ । 'इसके स्मरण में कोई बाधे कितना ही शब्द-बाल या तर्क-बाल रह ठै, वास्तव में मायावाद कुछ भी व्याख्या नहीं कर पाता; यह केवल अनिर्वचनीय का एक मानसिक सूत्र है । उसके लिए अनन्त की शक्ति केवल प्रमात्मक शक्ति बन जाती है और यह विश्व अनवधारणीय रह जाता है — विश्वव्यापी पागलपन का एक रहस्य-अनन्त की शाश्वत मूर्धना बनी रहती है ।' १६४

श्री बरविन्द शंकराचार्य के इस मान्यता का भी सफ़ल करते हैं कि जातु मिथ्या अथवा माया का ढ़ेल है । उनके अनुसार अनुभवमय वस्तुओं का निश्चय नहीं किया जा सकता है । अनुभव ही भ्रम अथवा सत्यता का आधार है; अतः जिस जातु का अनुभव किया जा रहा है उसे माया अथवा मिथ्या कैसे कहा जा सकता है ? सम्भवतः इसी समस्या के समाधान के लिए शंकराचार्य को व्यावहारिक जातु की सत्ता को स्वीकार करना मज़ा । परन्तु व्यावहारिक जातु की सत्ता स्वीकार करते हुए भी शंकराचार्य ने इसे असत् अथवा मिथ्या ही कहा । उनका कहना है कि जिस प्रकार जाग्रतावस्था के

१६. श्री बरविन्द पाठ मन्दिर देन्दुवळ, १९४५, पृ० २०२

पूर्व तक स्वप्नावस्था की वस्तुओं का अस्तित्व होता है किन्तु जागने के पश्चात् ही स्वप्नावस्था की वस्तुओं का अस्तित्व नष्ट हो जाता है, ठीक उसी प्रकार परमतत्त्व की अनुभूति होने के पूर्व तक ही व्यावहारिक ज्ञात् का अस्तित्व है। पारमार्थिक ज्ञात् का ज्ञान होते ही व्यावहारिक ज्ञात् असत् या मिथ्या सिद्ध हो जाता है। यहां श्री अरविन्द का कहना है कि व्यावहारिक वस्तुएं अनुभव-गम्य हैं और अनुभव ही असत् एवं सत् का आधार स्तम्भ है। अतएव अनुभवगम्य ज्ञात् को माया अथवा मिथ्या कहना बुद्धि संगत नहीं प्रतीत होता है।

पुनरप, यदि ज्ञात् को माया अथवा मिथ्या माना जाता है तो ब्रह्म के साथ-साथ माया की भी सत्ता अवश्य होगी<sup>१५</sup>। इसके उत्तर में यदि अद्वैतवेदान्त की ओर से यह कहा जाय कि अज्ञान तक ही माया का अस्तित्व रहता है और ज्ञान प्राप्त होते ही माया का अस्तित्व समाप्त हो जाता है और एकमात्र ब्रह्म ही ही सत्ता रह जाती है; तो इसको स्वीकार करते हुए भी अरविन्द के अनुयायियों का कहना है कि मायावाद में अनेक प्रकार की कमियां इस बात की सूचक हैं कि उसमें न्यूनाधिक मात्रा में विरोध अवश्य है और इसका बुद्धि संगत समाधान अद्वैतवेदान्त की ओर से नहीं दिया जा सका है। इन विरोधों का समाधान श्री अरविन्द के मत में समन्वयवादी दृष्टिकोण अपनाते पर ही सम्भव है। वास्तव में ब्रह्म समन्वयी सभी विचारधारारथें उसके एक वंग को लेकर चलती हैं। पूर्ण द्रष्टा मनीषी ही उनमें समन्वय स्थापित कर सकता है। डा० इन्द्रसेन ने श्री अरविन्द को इसी प्रकार का समन्वयवादी द्रष्टा कहा है। वे श्री अरविन्द के दर्शन में ही शांकरवेदान्त के विरोधों का समन सम्भव मानते हैं।<sup>१६</sup>

१५. '.....If the world is an illusion, then the illusion in some sense is.'

फि लासफिकल क्वार्टर्ली, १९४४, पृ० ८१

16. '.....Sri Aurobindo's philosophy has been illuminating not only in that that it presents a satisfying view of life and existence by itself, but also in that that it reconciles and offers convincing relative justifications for other important philosophical systems.' वही, पृ० ८२

पुनश्च, श्री अरविन्द के अनुसार 'सांकरदर्शन में एक संघर्ष, एक विरोध विद्यमान है, जिसे संकराचार्य की शक्तिशाली बुद्धि ने अन्तिम रूप से हल न करके पुरे शक्ति के साथ व्यक्त और समतकारिक रूप से विन्यस्त ही किया है। इस संघर्ष में एक ओर वह सम्बोधि है जिसे एक निविशेष, तुरीय तथा अंतरात्म 'सर्ववस्तु' का प्राकृत मान है और दूसरी ओर एक खल मानस बुद्धि है जो ज्ञात को तीक्ष्ण एवं जीवस्वी यौक्तिक बुद्धि से देखती है।<sup>10</sup> ठेभिन संकराचार्य का ब्रह्म को शुद्ध अनमिव्यक्त सत् मानना ठीक नहीं है। ब्रह्म निराकार होकर भी साकार रूप में अभिव्यक्त होता है। अतएव ब्रह्म के साथ ही ज्ञात की भी सदा तर्क सिद्ध है। ज्ञान रूप ज्ञात के मरे सत् की ओर अभिमुख होते हैं तो भी ज्ञात की सदा रहती ही है, यद्यपि वेतना के लिए ज्ञात की सदा अधिक समय तक अपेक्षित नहीं होती। शनैः शनैः ज्ञान अनावरण को प्राप्त हो जाता है तो वेतना में एकमात्र ब्रह्म की ही प्राप्ति होती है और ज्ञात भी उसी में समाहित रूप में दिखायी पड़ता है। इसीलिए ज्ञात को असत् कहा गया है। वस्तुतः ब्रह्म-ज्ञान होने पर भी ज्ञात का अस्तित्व नष्ट न होकर और बृह रूप में ब्रह्म में अवस्थित उसी का अभिव्यक्तिकरण सा दृष्टिगोचर होता है .... यही श्री अरविन्द की चारणा है।

६७.

'In the philosophy of S'ankara one finds the presence of a conflict, an opposition which this powerful intellect has stated with full force and masterfully arranged rather than solved with any finality-- the conflict of an intuition intensely aware of an absolute transcendent and innermost reality and a strong intellectual reason regarding the world with a keen and vigorous rational intelligence.'

—द लाइफ डिवाइन, पृ ४४९-५२

अद्वैतवेदान्त ज्ञातु को अनिर्वचनीय मानता है और साथ ही साथ इन्द्रियों एवं तर्क से दृष्ट एवं प्रमाणित ज्ञातु को असत् कहता है । यहाँ डा० इन्द्रसेन का कहना है कि संकराचार्य इससे आगे का एक छा और न मर सके, जोकि एक एकता का स्थान है, जिसके अनुसार निर्गुण ब्रह्म आत्म-विकसित एवं आत्मानुभवत पूर्ण सत् की एकता में अवलोकित है । यह एक एकता ही सभी अस्तित्वधारियों की अन्तरात्मा का सर्वस्व है<sup>१५</sup> ।

श्री अरविन्द का कहना है कि सत्ता की समस्त समस्याएँ वास्तव में समन्वय की समस्याएँ हैं । समन्वय उनके दर्शन का स्वयं-सिद्ध सिद्धान्त है । सम्पूर्ण विश्व समन्वित रूप में पूर्ण सत् है । यह पूर्ण सत् अनन्त, निर्विशेष एवं अनन्त सत् है । चूंकि वह निर्विशेष एवं अनन्त है, अतः वह स्वरूपतः अनिर्देश्य है । अतः वह सान्त और निर्वचन करने वाले मन-बुद्धि के द्वारा अनिर्वचनीय और अनिन्त्य है । वह मानस-निर्मित भाषा से अकथनीय है । श्री अरविन्द का अद्वैतवेदान्त के विरुद्ध यह प्रबल आरोप है कि परमतत्त्व का 'नेति-नेति' द्वारा भी वर्णन सम्भव नहीं है क्योंकि हम उसे यह कहकर सीमित नहीं कर सकते कि वह न यह है, न वह है । 'इति इति' रूप में उसका भावात्मक वर्णन भी सम्भव नहीं है क्योंकि ऐसा कहने से उसमें किसी विशिष्ट गुण या विशेष बोध द्वारा परिचिन्त्यता आ जायेगा । इसका अर्थ यह नहीं है कि

१५. '..... Sri Aurobindo emphatically affirms involves a vision of the integral Reality, the Nirguna Brahma and the world perceived in the unity of a self-evolving and self-revealing Absolute. The integral unity of total existence is the essence of his intuition.'

फिंलासोफिकल क्वाटर्ली, १९४४, पृ० ८३

ब्रह्म मन या बुद्धि की किसी भी अवस्था के द्वारा ज्ञेय नहीं है। वह हमसे अभिन्न है, इस दृष्टि से वह स्वतः प्रमाणित है और ज्ञान की अतिमानसिक अवस्था द्वारा ज्ञेय है<sup>१६</sup>। तात्पर्य यह है कि पारमार्थिक सत् ऐक्य ज्ञान का विषय एवं विमुक्त आत्मा द्वारा अनुवृत्त है। यह पारमार्थिक सत् ही श्री ब्रह्मविन्द का ब्रह्म है। जब यदि यह प्रश्न किया जाय कि बुंकि ब्रह्म नित्य, शाश्वत, अनन्त, सर्वव्यापी एवं विभु है, अतः अनित्य, सीमित तथा परिवर्तनशील ज्ञात को सत्य कैसे माना जा सकता है, तो इसके उत्तर में श्री ब्रह्मविन्द का कहना है कि हमें तनिक भी सन्देह नहीं कि ज्ञात का एककुछ ब्रह्म ही है क्योंकि वह सर्वव्यापी है। सभी कुछ वास्तव में नित्य एवं शाश्वत है यद्यपि वे अनित्य एवं सीमित प्रतीत होते हैं। हमें चाहिए कि हम प्रतीतियों की गहरायी तक जायं न कि प्रतीतियों को माया अथवा मिथ्या कहकर समस्या से दूर हट जायं। हमें यह समझना होगा कि वस्तुओं, व्यक्तियों अथवा घटनाओं में नानात्व के होते हुए भी सब वास्तव में ब्रह्म ही है। इस दृष्टि के विकसित होने पर हम सम्पूर्ण सांसारिक वस्तुओं को सर्वप्रथम एक ब्रह्म-दृष्टि से देखेंगे, फिर अनेकत्व के रूप में। इस अवस्था में बने रहने का नाम ही मुक्ति है। इसके लिए ब्रह्म को सर्वव्यापी अकार चैतन्य के रूप में अनुभव करने के पश्चात् हमें और भी जागे ब्रह्म-ज्ञान का विकास करना है। जब उस अकार, अनित्य परमत्व को दार, कालिक ज्ञात में गतिशील वैबिन्हात्मिक के रूप में समझ सकें तभी ब्रह्म-ज्ञान पूर्ण हो सकता है।

ज्ञात को सत्य कहने के विरुद्ध सबसे बड़ी कठिनाई यही हो सकती है कि यदि यह मान लिया जाय कि ज्ञात में अज्ञान है तो फिर इसे पारमार्थिक की दृष्टि कैसे कहा जा सकता है ? श्री ब्रह्मविन्द का उत्तर है कि

जातु और इसकी अपूर्णता के होते हुए भी जातु निर्माण में एक प्रयोजन परिष्कारित होता है। चेतना के विभिन्न स्तर विकसित हो जाते हैं — निःश्वेतन बढ़ से क्रमशः अधिक से अधिक चेतना की अभिव्यक्तियाँ विभिन्न जीवधारियों में स्पष्ट हैं। इस अवस्था में जातु को प्रयोजनहीन माया अथवा मिथ्या कहने की अपेक्षा क्या यह कहना अधिक समीचीन नहीं है कि स्व सृष्टि तथा विकास को एक ही पारमार्थिक सत्ता का आत्म-विस्तार और आत्म-निर्धारण मानें? इस सम्बन्ध में डा० इन्द्रसेन का मत है कि निःसन्देह ब्रह्म में आत्म-निर्धारण को अस्वीकार नहीं किया जा सकता है। जातु को पूर्ण सत् से पृथक् नहीं बल्कि उसके आत्म-निर्धारण के रूप में स्वीकार किया जा सकता है।<sup>१०</sup>

इकराचार्य जातु की रचना के सम्बन्ध में दो शक्तियों का उल्लेख करते हैं — वाचरण शक्ति और विदोष शक्ति। ये दोनों ही ब्रह्म की शक्तियाँ हैं, ऐसा स्वीकार किया गया है। विदोष शक्ति से ब्रह्म अपने को विदोषित करके इस नामरूपात्मक जातु की सृष्टि करता है। श्री अरविन्द का आक्षेप है कि यदि ब्रह्म की वास्तविक शक्ति है तो फिर जातु को माया अथवा मिथ्या कैसे माना जा सकता है?

पुनरब, ब्रह्मसैदान्त के प्रमसिद्धान्त-अनिर्निवर्णीय स्याति-पर भी आक्षेप करते हुए श्री अरविन्द का कहना है कि प्रमावस्था में आरोपित

२०. 'surely self-determination cannot be denied to Brahman and the world being not outside the total reality the world can only be conceived as the result of Brahman's self-determination.'

वस्तु न तो जगत् है और न अनिर्वचनीय ही । वह स्मृति रूप संस्कार है जो अन्यत्र कहीं जगत् है परन्तु वर्तमान में जगत् नहीं है । यदि सर्व जगत् होता तो उसका अध्यारोप ही सम्भव न होता । अतः सर्व अन्यत्र अवश्य ही जगत् है परन्तु उसका रज्जु में जो अध्यारोप है वह मिथ्या है ।

जातु को जगत् सिद्ध करने के लिए श्री अरविन्द ने भ्रम-सिद्धान्त का आश्रय लिया है । यदि यह मान लिया जाय कि जातु केवल मानसिक संस्कारों की उपज है तो फिर प्रश्न उठता है कि मानसिक संस्कारों का स्रोत क्या है ? श्री अरविन्द का कहना है कि यदि जातु जगत् है तो मानसिक संस्कार ही ही नहीं सकते । मानसिक संस्कारों का कारण वास्तविक जगत् की वस्तुएँ हैं । अतएव जातु को वास्तविक मानना अनिवार्य है ।

पुनश्च, यदि जातु माया या मिथ्या है जैसा कि अद्वैत-वेदान्ती मानते हैं तो मनुष्य का उद्देश्य शीघ्रातिशीघ्र उससे निकल भागना ही होगा । वास्तव में जातु की विभिन्न वस्तुएँ उस ब्रह्म के विन्न-विन्न रूप में केन्द्रीकरण का परिणाम हैं, यद्यपि पृथक् रूप में उसकी जगत् अपूर्ण एवं अज्ञानता पूर्ण है । इसीलिए श्री अरविन्द ने संकराचार्य के समान ब्रह्म को सर्वव्यापी, सर्वसत्तासम्पन्न, निरपेक्ष, निराकार सर्वत्र एवं विभु मानने के साथ साथ उस पारमार्थिक तत्त्व को जगत् के रूप में भी अनिव्यक्त होने की क्षमता से युक्त माना है । अद्वैतवेदान्त में सर्वसत्तासम्पन्न होकर भी ब्रह्म जातु के रूप में व्यक्त नहीं होता है, वह जातु के रूप में अज्ञानता के कारण मासित होता है । ब्रह्म-ज्ञान होते ही जातु का मिथ्यात्व स्पष्ट हो जाता है । इसी विपरीत श्री अरविन्द का कहना है कि पारमार्थिक जगत् ज्ञान होने पर जातु जगत् रूप में मासित न होकर और भी पुनीता को प्राप्त कर, उसी में समाहित हुआ प्रतीत होता है ।



इस प्रकार श्री अरविन्द का निष्कर्ष है कि नामरूपात्मक ज्ञात माया या भ्रम या मिथ्या नहीं है । ब्रह्म के समान वह भी सत् है । परन्तु यहाँ प्रश्न किया जा सकता है कि क्या अद्वैतैवान्त का मायावाद दोषरहित है ? इसका उत्तर 'हाँ' और 'न' दोनों में मिलता है । आध्यात्मिक ज्ञान की विशेष अनुभूति की दृष्टि से मायावाद दोषरहित हो सकता है । इस अनुभूति में विभिन्नता एवं अनेकतापूर्ण ज्ञात भ्रम या माया सा-प्रतीत होता है । परन्तु इस अनुभूति के निमज्जित हो जाने पर मनुष्य सभी प्रकार के इन्द्रिय सम्बन्धों से विमुक्त हो जाता है । श्री अरविन्द के अनुसार जिस दण्ड जीवन एवं सत्ता की ओर दृष्टिपात किया जाता है, मायावाद का सिद्धान्त अपूर्ण सा लगता है । परम सद्बस्तु स्वरूप ब्रह्म 'बह' है जिसे जानने से सर्वज्ञ ज्ञात हो जाता है ( यस्मिन् विज्ञाते सर्वं विज्ञातं भवति ) ; परन्तु मायावादी समाधान में बह 'बह' है जिसे जान लेने पर सर्वज्ञ ज्ञात और एक अवोध रहस्य हो जाता है<sup>२९</sup> । अतः श्री अरविन्द का मत है कि मायावादियों द्वारा ज्ञात एवं ज्ञातविषयक अनुभव की उपेक्षा करना उचित नहीं है । आधुनिक युग में ज्ञात विषयक अनुभव, साहित्यिक एवं सांस्कृतिक महानतार्य किसी भी परिस्थित में उपेक्षित नहीं की जा सकती हैं । ये सब परमतत्व की अभिव्यक्ति होने के साथ ही साथ उस तक पहुँचने के मार्ग भी हैं । अतः ज्ञात की मिथ्या

२९. '.....The Brahman, the supreme Reality, is that which being known all is known, but in the illusionist solution it is that, which being known, all becomes unreal and an incomprehensible mystery.'

या प्रम नहीं माना जा सकता है, फलतः मायावाद का सिद्धान्त स्वीचीन नहीं है ।<sup>२२</sup>

### श्री ब्रह्मिन्द की आलोचना की समालोचना

श्री ब्रह्मिन्द के द्वारा सांकरवेदान्त के मायावाद की आलोचना के पश्चात् यह स्वामाधिक है कि श्री ब्रह्मिन्द द्वारा की गई आलोचना की भी वास्तविकता का परीक्षण किया जाय । शंकराचार्य के सम्पूर्ण दर्शन का अवलोकन करने से स्पष्ट होता है कि उनका प्रत्येक कथन भुक्त्यानुमित है । वह तर्क का आश्रय केवल भुक्तियों की महानता की रक्षा के लिए ही करते हैं । उपनिषदों में ज्ञात् को असत् एवं एक मात्र ब्रह्म की ही सत्ता स्वीकार की गयी है । शंकराचार्य ने भी उपनिषदों का अनुकरण करते हुए ज्ञात् को माया, मिथ्या या प्रम तथा ब्रह्म को ही एक मात्र सत् कहा है । लेकिन जहाँ तक श्री ब्रह्मिन्द द्वारा सांकरदर्शन के मायावाद के सण्डन का प्रश्न है, उसका परीक्षण करने से स्पष्ट होता है कि श्री ब्रह्मिन्द द्वारा, ज्ञात् सम्बन्धी विचारधारा के आधार पर, मायावाद का सण्डन करना स्वीचीन नहीं है । निःसन्देह श्री ब्रह्मिन्द अद्वैतवेदान्त के अनुयायी हैं परन्तु शंकराचार्य एवं रामानुजाचार्य आदि के समान माध्यकार नहीं हैं । उनका दर्शन पूर्ण

२२. 'Māyā- Vācāś uncompromising rejection of the world and experience is not understandable; its logic is too rigid and exclusive; and its negativist attitude towards individual life and the sum of human culture in general is too foreign to the present day outlook upon life and existence.'

—फिठासफिकल क्वाटर्ली, १९४४, पृष्ठ ६६

अनुभव और साधारण बुद्धि का अनुभव सामंजस्य है । वे एकमेव अद्वितीय पारमार्थिक सत् को मानते हैं । उनके अनुसार पारमार्थिक सत् ही एकमात्र परमसत् है । इस प्रकार ब्रह्म को एकमात्र परमसत्ता मानते हुए श्री अरविन्द आत् को उसी से अभिव्यक्त हुआ, उसी में समाहित हुआ मानते हैं क्योंकि आत् की ब्रह्म से पुष्प सत्ता संकराचार्य की भांति उन्हें भी मान्य नहीं है । आत् ब्रह्म में स्थित ब्रह्म ही है । आत् तार्त्विक दृष्टि से उतना ही सत् है जितना सच्चिदानन्द स्वयं है । केवल इतना ही नहीं, आत्-सच्चिदानन्द रूप है — सच्चिदानन्द से अभिन्न है । संकराचार्य ने भी इसी तत्त्व को स्वीकार किया किन्तु नामरूपात्मक व्यावहारिक आत् को मिथ्या या भ्रम या माया रूप में निरूपित किया । एकमात्र पारमार्थिक सत् को ही शाश्वत सत् मानना तथा साध ही साध आत् या किसी अन्य की सत्ता स्वीकार करना स्वयं अपने ही हाथों से अपने मत का उन्मुक्त करना होगा और श्री अरविन्द ने आत् को सत्ता प्रदान कर यही किया । यदि श्री अरविन्द की ओर से यह प्रतिपादित किया गया है कि ब्रह्म की पारमार्थिक सत्ता मानकर आत् को उसी में समाहित देखने पर उपर्युक्त विरोध का समन हो जायेगा, तो भी इस उत्तर के सम्बन्ध में पूर्ण विवेचना के पश्चात् क हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि तब तो श्री अरविन्द संकराचार्य के ही विचारों के पुष्टिकर्ता के रूप में प्रतीत होंगे, क्योंकि संकराचार्य ने भी जिस आत् को माया या भ्रम या मिथ्या कहा है, वह व्यावहारिक आत् ही है । लेकिन यह बात ध्यान रखने योग्य है कि संकराचार्य आत् को बन्ध्या-पुत्र या आकाश-बुधुम की भांति अज्ञान नहीं मानते हैं । आत् को माया मानने का उनका अभिप्राय यही था कि यह ब्रह्म के अतिरिक्त कुछ नहीं है । पारमार्थिक रूप में आत् ब्रह्म ही है । ब्रह्म ही सृष्टिकर्ता एवं प्रलय कर्ता है<sup>२३</sup> । इस प्रकार

२३. 'तद् ब्रह्म सर्वज्ञं सर्वशक्तिं आदुत्पत्तिस्थितिक्रयकारणं वेदान्तशास्त्रवैवाच्यम् ।

कथम्, अन्वयात् । -- ब्रह्मसूत्र सांकरमाध्य, १. १. ४

शंकराचार्य ज्ञात् को माया या भ्रम या मिथ्या एक विशेष अर्थ में ही मानते हैं। अतः श्री अरविन्द द्वारा मायावाद की खालीबना न्यायसंगत नहीं है।

पुनश्च, यह प्रश्न किया जा सकता है कि पारमार्थिक सत् की ज्ञात् के रूप में अभिव्यक्ति का अभिप्राय क्या है? क्या यह अभिव्यक्ति परमसत्ता के योग में अथा मूल्य में वृद्धि का सूचक है? यदि हाँ तो इस वृद्धि के कारण परमसत्ता परमसत्ता न रह जायेगी क्योंकि परमसत्ता वही है जिसमें किसी भी प्रकार की अपूर्णता नहीं है, अतएव उसमें किसी प्रकार की वृद्धि भी सम्भव नहीं है। निःसन्देह परमसत्ता की ज्ञात् में आत्मामिव्यक्ति उसमें कोई मायात्मक वृद्धि नहीं करती है। परन्तु इसका एक अभावात्मक अथा निषेधात्मक मूल्य अवश्य है। इस आत्मामिव्यक्ति में परमसत्ता को अपने स्वल्प के अन्वेषण एवं परीक्षण का अवसर मिलता है। आत्म-तिरोधान का अभिप्राय है कि आत्मा अपनी अनुमति ही चुकी है और आत्मानुमति ही सत्ता की अनुमति है। उसे होने का अभिप्राय है सत्ता की अनुमति को होने का। आत्मानुमति होने के पश्चात् यह अनात्मा की अनुमति ही जाती है। इस प्रकार की अनुमति अद्वैतवेदान्त के अनुसार अज्ञान है। अद्वैतवेदान्त में यह अज्ञान मात्र भ्रम है किन्तु श्री अरविन्द इस आत्मतिरोधान को निश्चित रूप से वास्तविक मानते हैं और उसे परमसत्ता के जीवन में एक महत्वपूर्ण स्थिति मानते हैं।<sup>२४</sup> इस प्रकार शंकर दर्शन के आधुनिक अनुयायी प्रो० मलकानी के अनुसार श्री अरविन्द का ब्रह्मवाद निरपेक्ष सद्वाद नहीं है और इसकी स्वाभिव्यक्ति<sup>ब्रह्मवाद</sup> के विरुद्ध है।

२४.

"But while this Ajñāna is understood to be quite illusory, Sri Aurobindo's self-ob<sup>is</sup>lition is evidently something quite real and a moment in the life of the Absolute."

फिंतासफिकठ ज्वाटर्ती, अक्टूबर १९५०--जनवरी-१९५१, पृ० ६६

पुनश्च, प्रश्न है कि क्या पारमात्मिक सत् में ही कुछ ऐसी चीजें हैं जो अभिव्यक्ति के लिए उसे प्रेरित करती हैं ? यदि परमसत्ता में ऐसी चीजें हैं जो अभिव्यक्ति के लिए उसे बाध्य करती हैं तो वे परमसत्ता में अभाव की धारणा हैं । लेकिन परमसत्ता की अवधारणा पूर्णता की अवधारणा है । किसी भी प्रकार का अभाव उसकी अवधारणा के साथ सामंजस्य नहीं रख सकता । श्री ब्रह्मसिन्धु का यह कथन कि ज्ञान-सृष्टि आनन्द की ही अभिव्यक्ति है अथवा सृष्टि का प्रयोजन आनन्द है, प्रो० मल्लिकार्जुन की मान्य नहीं है । उनके अनुसार 'ज्ञान-सृष्टि का कारण नहीं हो सकता है । सृष्टि का कारण आत्मपूर्णता के लिए आन्तरिक भावना द्वारा प्रेरित एक इच्छा है । इसके अतिरिक्त परमसत्ता की अभिव्यक्ति का अभिप्राय यह नहीं है कि यह अपने को वस्तुओं के माध्यम से अभिव्यक्त करे क्योंकि उस स्थिति में स्वाभिव्यक्ति न होकर आत्मफलन होगा ; या दूसरे शब्दों में आत्मा को अनात्मा समझना होगा अथवा सत् को असत् समझना होगा और ऐसी प्रतीति परमसत्ता की परमसत्ता ही न रहने देगी । प्रो० मल्लिकार्जुन का कहना है कि वास्तव में परमसत्ता की अभिव्यक्ति की कोई आवश्यकता ही नहीं है । उसकी अभिव्यक्ति लभी होती है जबकि वह अज्ञान से तिरौहित हो जाता है<sup>२५</sup> ।

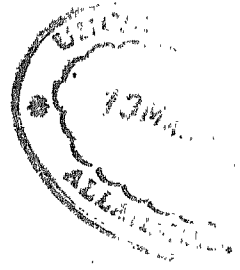
श्री ब्रह्मसिन्धु के आनन्द से आनन्द के लिए ज्ञान की रचना-सम्बन्धी विचारधारा को स्वीकार करने पर यह प्रश्न उठना स्वाभाविक है कि यदि आनन्द से आनन्द के लिए ही ज्ञान की रचना हुई है तो सांसारिक

२५. "The real Absolute does not require to be manifested and can never be truly manifested; and when it is manifested, the Absolute is involved in an ignorance of itself or self-oblivion."

वही, पृ० १६-१७

कष्टों की प्रतीति कैसे होती है ? भारत के सभी आत्मद्रष्टा ऋषियों तथा महापुरुषों ने यह स्वीकार किया है कि संसार दुःखमय है । तथाकथित सांसारिक सुख ही अधिक दुःख में डालते हैं । दुःखों के कारण मानसिक कष्ट होता है और मानसिक कष्ट के कारण ही विभिन्न प्रकार के विचारों की उत्पत्ति होती है । दुःख का क्या कारण है ? दुःखों से छुटकारा कैसे मिल सकता है ? आदि बातों को ध्यान में रखते हुए ऋषिगण वाशिनिकों ने इस जगत् को दुःखमय ही स्वीकार किया है । संकरानार्य ने भी इस वाणमंगुर संसार से छुटकारा पाने के लिए मोक्ष का उपाय लौकिक निकाछने का पुरा-पुरा प्रयास किया है । अपने इस प्रयास में ही उन्होंने जगत् की व्यावहारिक सत्ता, जिसमें दुःखों की अनुभूति होती है, को भिष्या बताया एवं इसके परे स्वभाव पारमार्थिक सत् को ही शाश्वत सत् माना । श्री बरविन्द ने संसार के तारे दुःख, कष्ट, पाप तथा अज्ञान की विकास प्रक्रिया में उत्पन्न अस्थायी वस्तुओं के रूप में व्याख्या कर इस बात को सिद्ध किया कि दुःख का कोई मायात्मक अस्तित्व नहीं है । सीमित ज्ञानन्द का नाम ही दुःख है । सुख-दुःख व्यापक ज्ञानन्द में समाहित है । इसके अतिरिक्त, इन्द्रियानुभव तक ही सुख-दुःख की सञ्ज्ञा अनुभूति होती है । अस्मानस स्तर पर ज्ञानन्द की ही अबाधित एवं निर्विरोध अनुभूति होती है । अतः श्री बरविन्द की भी विचारधारा व्यावहारिक जगत् के अस्त होने को ही एक प्रकार से स्वीकार करती है ।

पुनश्च, श्री बरविन्द का कहना है कि परमसत्ता में अनन्त सम्भावनायें हैं जो वास्तविक रूप धारण कर सकते हैं । अतः परमसत्ता में एक अहित होनी चाहिए जो दृष्टि रचना को सत्यता की ओर निर्दिष्ट वे । किन्तु प्रो० मल्लिकार्जुन यहाँ आपत्ति करते हैं कि वास्तविक अनन्त वह है जो अधिभाष्य और वस्तु ही और ऐसा अनन्त अधिष्यक्त नहीं हो सकता क्योंकि वह नित्य सिद्ध होता है । माया सत्य को नाफने की शक्ति नहीं है । वह



केवल असत्य नापती है और अनन्त अथवा असीम को सीमित कर देती है ।  
 सृष्टि-प्रक्रिया अध्यास प्रक्रिया है, सत्य का साक्षात्कार करने की प्रक्रिया  
 नहीं है । अतएव श्री अरविन्द जब सृष्टि-प्रक्रिया को स्वयंप्रकाश की विधि  
 बताते हैं तो वे अध्यास को ज्ञानमार्ग समझने की भूल करते हैं<sup>२६</sup> ।

पुनरुच, जब जगत् की व्याख्या के लिए श्री अरविन्द  
 लीलाबाब का सहारा लेते हैं तब प्रो० मलकानी का कहना है कि लीला के  
 संप्रत्यय का भी परमसत्ता के संप्रत्यय के साथ मेल नहीं है क्योंकि यह परमसत्ता  
 को एक संपर्धरत व्यक्ति बना देता है । यह पूर्णतः नृत्तत्वारोप है । हम  
 परमसत्ता को पहले एक मनुष्य बना देते हैं और तब उसकी लीला की कल्पना  
 करते हैं ।<sup>२७</sup>

श्री अरविन्द के अनुसार एकत्व की सत्यता अपने को  
 अपनी सत्ता के विभिन्न रूपों और शक्तियों की सत्यता में अभिव्यक्त कर रही  
 है । निःसन्देह उसकी प्रक्रिया में एक रहस्य है, यहाँ तक कि एक हन्द्रजाल  
 भी ; परन्तु यह बर्झाने वाला कुछ भी नहीं कि वह किसी अवास्तव का  
 हन्द्रजाल ही है । बल्कि यह शाश्वत आत्म-ज्ञान द्वारा परिचालित आत्म-  
 सृजन है<sup>२८</sup> । यहाँ प्रो० मलकानी का कहना है कि वास्तव में वस्तुस्थिति इसके

२६. वही, पृ० ६७

२७. वही, पृ० ६७-६८

२८. " . . . . . there is nothing to show that it is a  
 magic of the unreal . . . . ." It is rather ' a self-creation  
 operated by an eternal self-knowledge. "

द ठाकुर जिानन, पृ० ४३९-३२

०५७१९

5774-10  
 2068

विवरीत है । सारे इन्द्रजाल वास्तव के इन्द्रजाल हैं ; अ-अस्तित्वान् को अस्तित्ववान् के रूप में दर्शाना है । निश्चित रूप से यदि कोई इन्द्रजाल है तो यही है । सामान्यतः यह कहा जाता है कि ईश्वर एक बड़ा जादूगर है और उसने एक ऐसे जातू का सृजन किया है जिसका वास्तव में कोई अस्तित्व ही नहीं है । यदि ईश्वर में जातू किसी भी रूप में है और वह अपने को अभिव्यक्त करने के लिए इसमें कुछ करता है, तो उसे माया को नियंत्रित करने वाला बड़ा जादूगर नहीं माना जा सकता क्योंकि उस स्थिति में वह स्वयं माया की एक शक्ति बन जायेगा और उसे स्वयं परिवर्तन की प्रक्रिया में जाना पड़ेगा ।  
२६

इस प्रकार सृष्टि को वास्तविक सिद्ध करने के लिए श्री अरविन्द आत्माभिव्यक्ति, अनन्त संभावना तथा लीला के संप्रत्ययों का सहारा लेते हैं और दावा करते हैं कि इन संप्रत्ययों के साथ ब्रह्मवाद का पूरा मेल है । उनके इस दावे का प्रो० मलकानी सखल करते हैं और सिद्ध करते हैं कि इन संप्रत्ययों का ब्रह्मवाद से किसी भी प्रकार से मेल नहीं हो सकता है । वास्तव में श्री अरविन्द इंद्राचार्य के ब्रह्मवाद के साथ सृष्टि की वास्तविकता का प्रतिपादन करने का प्रयास करते हैं । किन्तु जैसा कि प्रो० मलकानी ने बिल्लखाया है कि श्री अरविन्द का यह प्रयास अक्षमतानुसारी नहीं है । प्रो० मलकानी के तर्क श्री अरविन्द की कल्पनाओं से कहीं अधिक सुदृढ़ हैं । अतः तर्क सृष्टि से श्री अरविन्द का प्रयास व्यर्थ है । वास्तव में आध्यात्मिक, संसृति, असंसृति, अनन्तता, लीला, जादूगर आदि के संप्रत्ययों को उपनिषदों में पाकर श्री अरविन्द ने अपने सिद्धान्त को बनाया किन्तु अक्षमतानुसारी ने इन संप्रत्ययों



की जो व्याख्यान की हैं उनका विचार उन्होंने नहीं किया। अतः उपनिषद् की व्याख्या के सन्दर्भ में श्री अरविन्द का भले ही कोई योगदान हो किन्तु सांकरजडैतवेदान्त में उनका कोई योगदान नहीं है। यदि वे शंकराचार्य के ब्रह्म के साथ अपने सृष्टिवाद का समन्वय न करके रामानुज आदि के ब्रह्मवाद के साथ समन्वय करते तो उनका प्रयास कर्तितः समीचीन होता।

इस प्रकार हम देखते हैं कि शंकराचार्य का मायावाद तार्किक दृष्टि से अकार्य है। उसका श्री अरविन्द द्वारा सण्डन करना न्याय-संगत नहीं है। श्री अरविन्द ने शंकराचार्य की विचारधारा को अथवावत् समझकर एवं गलत धारणाओं से युक्त होकर ही मायावाद का सण्डन किया है। निष्पदारूप से यदि देखा जाय तो श्री अरविन्द भी उसी तथ्य को दूसरे शब्दों में पल्लवित एवं पुष्पित करते हुए दिखायी पड़ते हैं जिसे शंकराचार्य ने पहले ही प्रतिपादित किया है। अतएव यदि यह कहा जाय कि श्री अरविन्द द्वारा शंकराचार्य के मायावाद का सण्डन सण्डन न होकर शंकराचार्य के मायावाद का मंडन ही है तो अथवावत् उक्ति न होगी।

चतुर्थ अध्याय

-१-

श्री श्रीगणेशाय नमः द्वारा मायावाद का सफल

जाय कि काय और कारण का दकता के लिए काह  
बनाद रहित वीचित्य के अभाव में सत् के विभिन्न स्त  
य यह मान लेना चाहिए कि कारण-सम्बन्ध की पर्या  
असम्भव है तथा कारण-सम्बन्ध को साधारण सम्ब  
न्ध है ।

के विषयगत अनुभव अथवा वस्तुगत सत्ता के कारण ही उच्चतर सत्ता और निम्नतर सत्ता का विचार उत्पन्न होता है। इस प्रकार उच्चतर सत्ता का तात्पर्य सत्यापित अनुभव का विषय या ज्ञान है और निम्नतरसत्ता का तात्पर्य असत्यापित अनुभव का विषय या ज्ञान है<sup>२</sup>।

पुनरुच, उच्चतरसत्ता ही एक मात्र सत्ता है और इससे विन्न अन्य सत्तायें सामान्य अनुभव के विषय हैं और उनकी सत्ता केवल प्रातिमासिक है। परन्तु यहां भी अन्तर का वाधार अनुभव है। 'बद्धतम में' प्रसक्तानी के लिए किसी प्रकार का भेद नहीं रह जाता है और इस रूप में सामान्य अनुभव के भेद ही जात-व्यवस्था का निर्माण करते हैं। अतः यह प्रातिमासिक सत्ता ही है। उच्चतरसत्ता पूर्ण चेतन एवं सत् है। यहां भी सत्ताभेद का कारण अनुभव (मानसिक) ही है। इस प्रकार जो अतीन्द्रिय अनुभव से ज्ञात होता है, वह उच्चतर सत्ता है क्योंकि वह किसी अन्य अनुभव से असत्य नहीं होता और जो अनुभव से ज्ञात होता है, वह निम्नतर सत्ता है क्योंकि वह अतीन्द्रिय अनुभव से असत्य हो जाता है।

इस प्रकार उच्चतरसत्ता और निम्नतरसत्ता का भेद वास्तव में समान वस्तुगत सत्ता के सम्बन्ध में दो धारणाओं या दो ज्ञान का प्रतिकूल है, जिसमें एक दूसरे के द्वारा असत्य सिद्ध होता है। अतः न तो यह स्वीकार किया जा सकता है कि एक पदार्थ स्वतः दूसरे पदार्थ से अधिक सत्तावान है और न यही माना जा सकता है कि इस प्रकार की दो सत्तायें (उच्चतर और निम्नतर) एक साथ रहकर किसी वस्तु के वास्तविक स्वरूप का निर्माण करती हैं।

२. 'A higher reality means the object of valid experience of knowledge and a lower reality means the object of invalidated experience or knowledge.'

वही, पृ० ४४६-४२

३. वही, पृ० ४४३

परन्तु विश्लेषणोपरान्त अद्वैतियों के पूर्वोक्त कथन का तात्पर्य यही मानना पड़ता है कि कार्य और कारण का भेदविषयक ज्ञान अमेद अनुभव से असत्यापित होता है । किन्तु यह अनुभव के विपरीत है क्योंकि कार्य और उपादान कारण के अमेद ( जैसे घट और मृत्तिका में द्रव्य दृष्टि से अमेद है ) के साथ ही भेद भी ज्ञात हो जाता है, एक से दूसरा असत्यापित होता हुआ दिखायी नहीं पड़ता है । यदि अमेद से भेद असत्यापित होता तो भेद और अमेद दोनों एक ही साथ अनुभवगम्य नहीं हो सकते हैं । यह सम्भव नहीं है कि एक पदार्थस्य ( कार्य-कारण-सम्बन्ध ) बनने के लिए सत्य और असत्य दोनों प्रत्यक्षों का एकत्र रहकर परस्पर सहयोग करे ।

पुनरपि, जब दो पदार्थों को भिन्न उपादान कहा जाता है, तब उसे दो कहना भी न्यायसंगत नहीं है क्योंकि दोनों समान स्तर के नहीं हैं । अतः कार्यकारणसम्बन्ध में प्रत्यक्ष रूप से जो भेद और अमेद हैं, उनमें यदि एक को दूसरे के समान सत्य न मानकर पृथक् स्तर का अस्तित्व वाला मान लिया जाय तो यह कहना न्यायसंगत नहीं होगा कि कार्यकारणसम्बन्ध भेदाभेद सम्बन्ध रूप है, जैसे घट से घट भिन्न है और यह उच्चतर स्तर का अनुभव कहा जाता है । इसमें उक्त कार्यकारणसम्बन्ध को अमेद सम्बन्धरूप मानना पड़ेगा जैसा कि मृत्तिका या ईर्ष अपने से अभिन्न है । परन्तु दोनों पदार्थों को स्वीकार करने पर कार्यकारणसम्बन्ध पूर्णतः नष्ट हो जायेगा ।

यहां यह कहा जा सकता है कि पूर्ण भेद असम्भव है । यह सत्य है कि उपादान कारण की दृष्टि से घट और पट में अमेद है और सजा

४

... when we recognise two realities as of two different orders, we are not justified even in speaking of them as two, for the one does not stand on the same plane of existence with the other.

वही, अध्याय-४५

की दृष्टि से बीच और कड़ में ज्ञेय है । अतः भेद और ज्ञेय आवश्यक रूप से परस्पर मिले हुए हैं । जब यह कहा जाता है कि भेद और ज्ञेय एक है अथवा सामान्य अनुभव में दूसरा पक्ष है अथवा अलग है तो इसका तात्पर्य यह नहीं है कि पक्षों वहाँ अविद्यमान हैं । वास्तव में उसके पीछे यह अविद्यमान नहीं अपितु विद्यमान रहता है । ज्ञेय सर्वत्र भेदविशिष्ट होता है । अविशिष्ट ज्ञेय और अविशिष्टभेद तार्किक एवं मानसिक दृष्टि से कहीं भी सम्भव नहीं है । अतः ज्ञेयत्वों के पुनर्जित कथन को स्वीकार करने में कोई औचित्य नहीं है ।

पुनरुक्त, ज्ञेयत्वों की यह धारणा कि मुक्तिका-घट में ऐसे ज्ञेय कर्म उत्पन्न होते हैं जो मुक्तिका की सत्ता के व्यावर्तक न होते हुए भी व्यावर्तक होते हैं, स्वीकार करने योग्य नहीं है । प्रश्न है कि क्या इस व्यावर्तक कर्म के कारण-द्रव्य का स्वल्प प्रभावित होता है ? यहाँ दो पक्ष हैं—प्रथम, कार्य कारण से असंपृक्त और सत् है । द्वितीय, कार्य अवास्तविक ( असत् ) है । प्रथमपक्ष—पर्याप्तकारणता का सिद्धान्त कहता है कि कार्य की उत्पत्ति के लिए पर्याप्त कारण होना चाहिए । यदि कार्य का कारण से कोई सम्बन्ध ही नहीं है तो फिर इस नियम का उल्लंघन होता है । अतः प्रथम पक्ष ठीक नहीं है । द्वितीय पक्ष—जब कार्य अवास्तविक है तो फिर कारण भी अवास्तविक हो जायेगा क्योंकि कार्य के होने पर ही कारण की सार्थकता है । यदि कार्य अवास्तविक है तो कारण वास्तव में कारण नहीं बल्कि एक ऐसा सत् है जो निर्बीज कारण एवं अज्ञान है और उससे कोई भी वस्तु उत्पन्न नहीं हो सकती है । अतः ज्ञेयत्वसिद्धान्त का कार्यकारणसिद्धान्त युक्ति तर्क से प्रमाणित नहीं हो सकता है<sup>५</sup>।

ज्ञेयत्वसिद्धान्तों के अनुसार सत्, चैतन्य एवं स्वप्रकाशता परमसत्त्व के गुण नहीं हैं क्योंकि परमसत्त्व निर्गुण है । परन्तु यदि यह मान

लिया जाय कि कुछ तत्त्व के उक्त स्वरूप उससे उत्पन्न प्रत्येक कार्य में समान रूप से रहते हैं, तो नामरूपात्मक ज्ञात में पदार्थ स्वप्रकाश, चेतन एवं सत् स्वभाव बाधे हो जायेंगे और वह तथा स्वप्रकाशहीन पदार्थ का ज्ञात में अभाव हो जायेगा । परन्तु यह अनुभव के विपरीत है । यह भी स्वीकार नहीं किया जा सकता है कि स्वप्रकाशचेतनसत् ही सभी वस्तुओं के मूल में विद्यमान है, किन्तु वह अनुभवगम्य नहीं है । यदि अद्वैतियों की ओर से यह कहा जाय कि सांसारिक पदार्थों में सत् और चेतन सर्वत्र मूलतः ह्यन्वियगीचर होता है, तो भी समस्या का समाधान नहीं हो पाता । अद्वैती यह स्वयं ही चेतन और अचेतन में भेद करते हैं, जब यह भेद कह लयते हैं कि अचेतन वास्तव में वे चेतन से और वह अचेतन के स्वरूप में ह्यन्वियगीचर होता है । पुनः, अद्वैती परमतत्त्व को स्वतः सिद्ध मानते हैं । परन्तु वह कार्यरूप में ह्यन्वियगीचर नहीं होता है । अतः उन्हीं के द्वारा स्वीकृत कार्य-कारण सम्बन्ध के अनुसार गुणरहितसत्त्वचेतन और गुणयुक्त असत् वह ज्ञात में कारणकार्यसम्बन्ध स्थापित करना कठिन है । पुनः, कारण कार्योत्पादन में सहाय होता है । ऐसा कहीं भी नहीं देखा जाता कि गुण, क्रिया या शक्ति से रहित कारण अपने स्वरूप में विद्यमान रहते हुए कार्योत्पत्ति में समर्थ है । परन्तु अद्वैती ब्रह्म को गुणक्रियादि से रहित मानते हुए भी उसे नामरूपज्ञात का कारण मानते हैं, जो स्पष्टतः विपरीत कल्पना है । पुनः, जहाँ उत्पादन कारण में स्वतः क्रिया नहीं होती, वहाँ भी उसमें एक विशेष धर्म रहता है जिससे वह एक विशेष वांछित कार्य का कारण हो सकता है और उसमें किसी निमित्तकारण का आधार भी सम्भव नहीं है जिससे ज्ञात का प्रादुर्भाव हो सके । अतः सहचित्त को विषयज्ञात का मूलकारण स्वीकार नहीं किया जा सकता है । पुनः, निमित्ततः कार्य और कारण के परस्पर आवेक होने के कारण ब्रह्म को भी आवेक मानना पड़ेगा । अर्थात् यदि ब्रह्म को मृत्तिका-भट्ट के अनुसार ज्ञात का कारण मान लिया जाय तो ब्रह्म को परिणामरहित, गुणरहित, शक्तिरहित और सहचित्तस्वरूप नहीं कहा जा सकता है ।

पुनरप, अद्वैतवेदान्तियों के अनुसार अज्ञान अव्यस्तपदार्थ का उपादानकारण है। यहाँ वे तीन मुख्य बातों का उल्लेख करते हैं : (१) अज्ञान के बिना अव्यस्तपदार्थ का ज्ञान नहीं होता, (२) अज्ञान तक ही अव्यस्तपदार्थ रहता है और (३) अज्ञान के तिरोधान से अव्यस्तपदार्थ का भी तिरोभाव ही जाता है। परन्तु अद्वैतियों का यह मत ठीक नहीं है क्योंकि इस मत से यह सिद्ध नहीं होता कि अज्ञान ही अव्यस्तपदार्थ का उपादानकारण है क्योंकि वे उपादानकारण और कार्य के किसी सहकारीकारण में अज्ञान रूप से देखे जाते हैं। उदाहरण के लिए, कम उंची समय तक शब्द सुन सकते हैं जब तक वायु रहता है किन्तु वायु को शब्द का उपादानकारण नहीं कहा जा सकता है। इस प्रकार के अन्य दृष्टान्त भी दिये जा सकते हैं जिनमें निश्चय सहकारीकारण के अन्तर्गत वस्तु का अस्तित्व निर्धार करता है, किन्तु मात्र इसी कारण से उनको उपादान कारण नहीं कहा जा सकता है। अतः अज्ञान प्रान्त प्रत्यक्षा के विषय का उपादान कारण है, जो उसके आवश्यक सहकारी कारण से भिन्न है—यह सिद्ध नहीं होता है।

पुनरप, साधारणतया अनुभव से ज्ञात होता है कि केवल अज्ञान ही अव्यास को उत्पन्न नहीं कर सकता, बल्कि जब अव्यास होता है तब अज्ञान उस अव्यास के मुख्य हेतु के साथ निश्चय साहचर्य को प्राप्त होता है, जैसे प्रकाश की कमी से रज्जु में सर्प की प्रतीति होती है और पूर्ण प्रकाश के होने पर सर्प का अव्यास समाप्त हो जाता है। कुछ घटनाओं में अज्ञान के अविद्यमान रहने पर भी अव्यास विद्यमान रहता है। इनमें किसी अन्य घटना के साथ अव्यास का निश्चय साहचर्य पाया जाता है, जैसे द्रव का चलना ही बुदबुदाहट के चलायमान

① 'Ignorance is not proved to be the material cause of the objects of illusory perception, as distinct from one of their necessary auxiliary conditions.'



प्रतीत होने में मुख्य कारण है, जिसके अविष्मान रहने पर वृद्धा भी अचल दृष्टायी पड़ते हैं। अतः जब अभ्यास में अनेक कारण मुख्यरूप से विष्मान रहते हैं, तब यह कैसे माना जा सकता है कि केवल अज्ञान ही सभी अभ्यासों का वास्तविक उपादान-कारण और उसके प्रत्यक्षा का आधार है<sup>८</sup>।

यदि अज्ञान और अभ्यास के नियत सम्बन्ध को मान भी लिया जाय तो भी अज्ञान को अभ्यास का उपादानकारण मानने में कोई औचित्य नहीं है<sup>९</sup>। वहाँ अध्यस्तपदार्थ की प्रतीति अज्ञान के कारण मान भी ली जाती है, वहाँ अनुभवकर्ता के प्रति रज्जु और शक्ति ही अध्यस्त सर्प और रजत रूप से स्वतः अभिव्यक्त होता है, शक्ति सर्प रूप से और रज्जु रजत रूप से प्रतीत नहीं होती है। अतः अध्यस्तपदार्थ के स्वरूप के निर्माण में अविष्ठान का स्वरूप ही उपादान कारण होता है। अविष्ठान के अनुरूप ही अभ्यास होता है और अध्यस्त की प्रतीति के लिए अविष्ठान का विष्मान रहना अनिवार्य है। तात्पर्य यह है कि अज्ञान एक आवश्यक सकारणी कारण के रूप में सिद्ध हो सकता है, किन्तु उसे उपादानकारण मानना उचित नहीं है<sup>१०</sup>।

पुनरप, केवल अज्ञान अथवा वाच्य या वान्तर अज्ञानयुक्त अविष्ठान को अध्यस्तविषय का उपादानकारण सिद्ध नहीं किया जा सकता है। फलतः अज्ञेयी अविष्ठान और उससे सम्बद्ध अज्ञान के द्वारा आध्यात्मिक कार्यकारणभाव

८ वही, पृ० ५६६

९ 'Even if an invariable connection between Ignorance and illusion could be established, would that be a justification for regarding Ignorance as the material cause of illusion?'

वही, पृ० ५६८

१० वही, पृ० ५६८

प्रतीत होने में मुख्य कारण है, जिसके अविद्यमान रहने पर वृत्ता भी अबल दिखायी पड़ते हैं। अतः जब अध्यास में अनेक कारण मुख्यरूप से विद्यमान रहते हैं, तब यह कैसे माना जा सकता है कि केवल अज्ञान ही सभी अध्यासों का वास्तविक उपादान-कारण और उसके प्रत्यक्षा का आधार है<sup>६</sup>।

यदि अज्ञान और अध्यास के नियत सम्बन्ध को मान भी लिया जाय तो भी अज्ञान को अध्यास का उपादानकारण मानने में कोई औचित्य नहीं है<sup>६</sup>। वहाँ अध्यस्तपदार्थ की प्रतीति अज्ञान के कारण मान भी ली जाती है, वहाँ अनुभवकर्ता के प्रति रज्जु और शक्ति ही अध्यस्त सर्प और रजत रूप से स्वतः अभिव्यक्त होता है, शक्ति सर्प रूप से और रज्जु रजत रूप से प्रतीत नहीं होती है। अतः अध्यस्तपदार्थ के स्वरूप के निर्माण में अविष्टान का स्वरूप ही उपादान कारण होता है। अविष्टान के अनुरूप ही अध्यास होता है और अध्यस्त की प्रतीति के लिए अविष्टान का विद्यमान रहना अनिवार्य है। तात्पर्य यह है कि अज्ञान एक आवश्यक सकारणी कारण के रूप में सिद्ध हो सकता है, किन्तु उसे उपादानकारण मानना उचित नहीं है<sup>१०</sup>।

पुनरप, केवल अज्ञान अथवा वाच्य या वास्तव अज्ञानयुक्त अविष्टान को अध्यस्तविषय का उपादानकारण सिद्ध नहीं किया जा सकता है। फलतः अद्वैती अविष्टान और उससे सम्बद्ध अज्ञान के द्वारा आध्यात्मिक कार्यकारणम

८ वही, पृ० ५६६

६ 'Even if an invariable connection between Ignorance and illusion could be established, would that be a justification for regarding Ignorance as the material cause of illusion?'

वही, पृ० ५६८

१० वही, पृ० ५६८

की उपपत्ति भी नहीं दे सकते हैं। दूसरे शब्दों में, रज्जु-सर्प में अज्ञान के उपादानकरण प्रमाणित न होने पर उसके आधार पर समस्त अध्यस्तजगत् का उपादानकरणरूप मूल अज्ञान का अनुमान भी नहीं हो सकता है।

वदंतियों का यह मत कि जिस प्रकार रज्जु के अधिष्ठान में सर्प अध्यस्त होता है, उसी प्रकार ब्रह्म के अधिष्ठान में जगत् अध्यस्त होता है, शान्तिनाथ जी को मान्य नहीं है। उनके अनुसार दृष्टिशक्ति की कमी के कारण रज्जु के स्थान पर सर्प बैठते समय मनुष्य के अज्ञान के कारण रज्जु का वास्तविक रूप आंशिक रूप से आवृत हो जाता है और अन्य सकारणी-कारणों (सर्पसंस्कार, सादृश्यजनितसंस्कार का उद्बोध आदि) के प्रभाव से वह सर्परूप में भासित होता है। परन्तु यह दृष्टान्त ब्रह्म पर लागू नहीं होता क्योंकि अल्पज्ञ अद्वितीय, निर्विशेष ब्रह्म के दर्शन में असमर्थ है। ब्रह्म के साथ किसी पदार्थ की सादृश्यता भी सम्भव नहीं है। इसी प्रकार ब्रह्म आंशिक रूप से अधिव्यक्त या आवृत नहीं हो सकता है। अतः रज्जु-सर्प के दृष्टान्त से ब्रह्म में जगत् के अध्यस्त होने की कल्पना समीचीन नहीं है<sup>११</sup>।

पुनरत्र अधिष्ठान-ब्रह्म में जगत् का व्यास होता है, इस मत की स्वीकृति के लिए हम सर्पों का प्रतिपादन करना अनिवार्य है<sup>१२</sup> --

- (i) अधिष्ठान-ब्रह्म जगत् के सम्बन्ध से रहित स्वतंत्र अस्तित्व वाता है।
- (ii) ब्रह्म का अस्तित्व त्रिकाण्ड व्यापित है।
- (iii) ब्रह्म का वास्तविक स्वरूप आवरण के योग्य है।
- (iv) यह आवरण ब्रह्म से बाहर और स्वतंत्र किन्तु ब्रह्म से सम्बद्ध किसी कारण शक्ति को स्वीकार नहीं करता है।

११ प्राच्यदर्शन समीक्षा, ठेका तथा प्रकाशक, साधु शान्तिनाथ, श्रीसिन्धु कृष्ण एकेडमी, पुना, १९४०, पृ० २९९-३२

१२ द फ्रिडलैंड एग्जीमिनेशन आफ् बीफ्रिडलैंडकी आफ् रीडिंग, पृ० ५६२-६२

- (V) इस आवरण को ब्रह्म-मिन्न किसी जीव की ज्येष्ठा नहीं है ।
- (VI) ब्रह्म का विषयता वापसा, जो नामरूपकात् है, लक्षितः व्याख्येय है ।  
(VII) ब्रह्म-प्राप्ति ज्ञान का बाध है ।
- (VIII) ब्रह्म-प्राप्ति सत्य ज्ञान है और इसकी सत्यता को सिद्ध किया जा सकता है ।
- (IX) कात् परमार्थतः भिन्नात् बाधित है ।

उपर्युक्त शर्तों को प्रमाणित किये बिना कात् को अपिष्टान-ब्रह्म में अव्यस्त नहीं माना जा सकता है । परन्तु इनकी सिद्धि अव्यस्त है क्योंकि --

(i) अद्वैतियों के प्रथम शर्त के विरुद्ध कहा जा सकता है कि प्रत्यक्षा, अनुमान और समाधि-अनुभव निविशेष ब्रह्म को अपना विषय नहीं बना सकते हैं । यदि ब्रह्म किसी प्रकार के यथार्थज्ञान का विषय है तो वह जगत्साक्षी निविशेष ब्रह्म नहीं हो सकता । वह एक गुणयुक्त, परिवर्तनीय, अन्धियानुभविक सत् होगा क्योंकि इस प्रकार के ज्ञान से केवल आनुभविक सत् ही उसके विषय हो सकते हैं । पुनः, अद्वैतवेदान्तियों के यथार्थज्ञान के मूलश्रोत कर्मग्रन्थ भी स्वतः सिद्ध निविशेष ब्रह्म के विषय में यथार्थज्ञान नहीं दे सकते हैं क्योंकि उनका ज्ञान शब्द के माध्यम से होता है और शब्द परमसत् को विषय बनाने में असमर्थ है । अतः ब्रह्म कात् से अव्यस्त एवं स्वतंत्र है, इसकी सिद्धि न होने पर, ब्रह्म को अपिष्टान मानकर कात् को उर्ध्व अव्यस्त मानना अव्यक्त है ।

(ii) द्वितीय शर्त के विरुद्ध यह कहा जा सकता है कि यदि किसी प्रकार यह ज्ञान भी लिया जाय कि कात् के परे ब्रह्म का स्वतंत्र अस्तित्व है तो भी उसका भिन्नात् अबाधितत्व किसी रूप में यथार्थज्ञान का विषय नहीं हो सकता है ।

किसी पदार्थ की त्रिकाण्ड क्वायता जानने के लिए यह आवश्यक है कि उसका त्रिकाण्ड अस्तित्व प्रमाण द्वारा सिद्ध हो। प्रत्यक्ष प्रमाण से यह सिद्ध नहीं हो सकता क्योंकि प्रत्यक्ष केवल वर्तमान को ही जान सकता है, भूत और भविष्य को नहीं। किसी पदार्थ के वर्तमान ज्ञान के आधार पर यह अनुमान नहीं किया जा सकता कि वह भूतकाल में भी उसी प्रकार विद्यमान था और भविष्य में भी उसी प्रकार विद्यमान रहेगा। इसी प्रकार अन्य प्रमाणों से भी निविदिष्टा वस्तु की त्रिकाण्ड क्वायता का ज्ञान नहीं हो सकता है।<sup>१५</sup>

(iii) तृतीय अर्थ के विरुद्ध साधुशान्तिनाथ का कहना है कि निर्गुण, निरंश, स्वप्रकाश, चैतन्य का स्वरूप वाञ्छन्न नहीं हो सकता है। अतः वह अध्यस्त वस्तु का अविष्टान नहीं हो सकता है। यदि वाञ्छादित वस्तु का सम्पूर्ण स्वरूप वाञ्छन्न होता है तो उसमें और अध्यस्तपदार्थ में कोई सम्बन्ध नहीं हो सकता और फलतः उक्त वस्तु को अध्यस्तपदार्थ का अविष्टान भी नहीं माना जा सकता है। ऐसी स्थिति में किसी भी अविष्टान के वाञ्छन्न होने पर कोई भी पदार्थ अध्यस्तरूप से माहित होगा। अर्थात् धुक्ति के वाञ्छन्न होने पर सर्व की प्रतीति होगी और रज्जु के वाञ्छन्न होने पर रजत की। परिणामतः अध्यस्तपदार्थों का अविष्टान की अवैदा न होगी और वे स्वतंत्ररूप से आविर्भूत एवं तिरोभूत होंगे। अतः यह स्वीकार करना पड़ेगा कि अविष्टान पूर्णतः वाञ्छन्न नहीं होता है बल्कि उसके कुछ सामान्य अर्थ अध्यस्तपदार्थ में लम्बित रहते हैं जिससे उनमें परस्पर सम्बन्ध बना रहता है। यह भी कहना ठीक नहीं है कि यदि वस्तु का पूर्ण स्वरूप अनावृत्त हो तो प्रान्ति नहीं हो सकती है। अतः किसी वस्तु में अध्यास के लिए सामान्य और विशेष अर्थ का भेद आवश्यक है।

१४ प्राच्यवर्तिन-क्रीडा, पृ० २१६-१७

१५ वही, पृ० २१८-१९

इस प्रकार अद्वैत वेदान्तसम्मत ब्रह्म में अध्यास का होना असम्भव है क्योंकि उनके मत में ब्रह्म में किसी प्रकार का भेद ( सामान्य और विशेष ) नहीं है ।

(iv) सामान्य अनुभव में ऐसी कोई वस्तु नहीं है जो अपनी ही शक्ति से अपने को आवृत्त कर सकती हो । आवृत्त होने वाली और आवृत्त करने वाली शक्ति भी एक नहीं हो सकती है । यदि यह मान लिया जाय कि ब्रह्म के पास अपने स्वरूप को आंशिक रूप से आवृत्त करने की रहस्यमयी शक्ति है तो ब्रह्म शक्तिहीन, क्रियाहीन, वेतन नहीं रह सकता है । ब्रह्म को क्रियाशील मानना पड़ेगा । यदि आवृत्त करने वाली शक्ति ब्रह्म के वास्तविक स्वरूप से सम्बद्ध है तो ब्रह्म को आवृत्तस्वप्रकाश, आवृत्तपरमसत्, आवृत्त-असीम और आवृत्तनेतन मानना पड़ेगा और यदि यह आवृत्त शक्ति अधिगोप्य आगन्तुक गुण है जो ब्रह्म से वान्तरिकरूप से सम्बद्ध है, तो ब्रह्म को तात्त्विकस्वरूप और आगन्तुकस्वरूप बाछा मानना पड़ेगा । अपने तात्त्विकस्वरूप में यह सदावेतन, स्वप्रकाश, परमसत्, असीम और अपने आगन्तुकस्वरूप में सदा अवेतन, अस्वप्रकाश, सापेक्ष एवं सीमित होगा । परन्तु दोनों का सम्बन्ध तर्कित स्वीकार करने योग्य नहीं है । पुनः, इस आवृत्त शक्ति के ब्रह्मस्वरूप में सर्वत्र विद्यमान रहने पर ( आगन्तुक तथा तात्त्विकस्वरूप में ) उसका तिरोधान नहीं हो सकेगा और उससे उत्पन्न भ्रान्ति को भी दूर नहीं किया जा सकेगा । इस स्थिति में भ्रान्ति को भ्रान्ति भी नहीं माना जा सकेगा । अतः ज्ञात् का अध्यास असम्भव है<sup>१६</sup> ।

(v) पंचम शर्त के विरुद्ध साधु भ्रान्तिनाश का कहना है कि केवल विषय-विषयी भेदयुक्त स्वात्मनेतनवान् पदार्थ ही अधिष्ठान और अनुभवकर्ता हो सकता है । प्रश्न यह है कि क्या ब्रह्म को इस आनासित ज्ञात् का अनुभवकर्ता और अधिष्ठान माना जा सकता है ? यहाँ यह प्रतिष्ठित करना आवश्यक है कि

१६ द द्विद्विद्व रन्धीमिनेसन आक द फिडासकी आक रैडिज,

ब्रह्म चैतन्य है, अथवा जैतन्य है अथवा स्वात्मचैतन्यवान् है ? यदि कहा जाय कि ब्रह्म चैतन्य और स्वप्रकाश होता हुआ भी स्वयं अपने स्वरूपगत अध्यास का ज्ञाता नहीं है तो इसका तात्पर्य यह होगा कि ब्रह्म किसी दूसरे ज्ञाता के ज्ञान का विषय है जिसको उसके किंचितरूप से आवृत्त और किंचित्स्वरूप से अभिव्यक्तस्वरूप में ज्ञात-अध्यास का अनुभव होता है । उस अनुभव करने वाले जीव की ज्ञान की ब्रह्म से पूर्ण और अध्यासकाष्ठ के पूर्व में भी विद्यमान मानना पड़ेगा अन्यथा उक्त जीव को ब्रह्म के आंशिकरूप से आवृत्त स्वरूप का अनुभव नहीं हो सकेगा । परन्तु अद्वैतियों को यह मत मान्य नहीं है क्योंकि उनके मत में जीव स्वतंत्र नहीं अपितु ज्ञानासित्वात् के भीतर सत्त्वान् है । यदि उक्त मत के अनुसार आवृत्त जीव भी वास्तव में अध्यास का कार्य है, तो अध्यास की उत्पत्ति जीवों के अस्वस्थ से उपपादन नहीं कर सकती । यदि अद्वैती यह कहे कि आवृत्त जीव और अध्यास-ज्ञात दोनों ज्ञात हैं तो उक्त में कहा जा सकता है कि आवृत्त जीव और ज्ञात को अध्यास मानने की जैसा यह मानना अधिक उचित है कि ये नित्य, सत्य और अद्वैत-तत्त्व से स्वरूपतः सम्बद्ध हैं ।

पुनरपि, यदि यह कहा जाय कि ब्रह्म स्वात्मचैतन्यवान् है और वह स्वयं इस अध्यास का अनुभव करता है, तो भी अनेक दोष उत्पन्न होंगे, क्योंकि ऐसी स्थिति में ब्रह्म एक ही समय में विषयी और विषय दोनों होगा जिससे अद्वैतमतानुसार विषय को अस्वप्रकाश मानना पड़ेगा । अस्वप्रकाश विषय के भी स्वरूप के अन्तर्गत होने पर ब्रह्म का जो आत्मज्ञान है उसे भी अपूर्ण मानना पड़ेगा, जिससे उसका आंशिक रूप से आवृत्तस्वरूप उसके प्रति अभिव्यक्त हो सके । परन्तु इस मत में ब्रह्म का स्वरूप स्वरूप नहीं रहेगा, क्योंकि उसमें अनेक कर्म अंशतः आवृत्त और ज्ञानावृत्त हैं । केवल इतना ही नहीं इसमें ब्रह्म का स्वरूप विकारवान् भी हो जायेगा क्योंकि मनुष्य के समान उसमें भी स्वप्न मनोरथादि होते रहेंगे । किन्तु ये सब कल्पनायें ब्रह्म के साथ मेल नहीं खाती हैं । यहाँ यही मानना अधिक उचित है कि वह जीव अपने ज्ञान को नित्य वैतन्त्र्यरूप से अभिव्यक्त करता है ।

अतः प्रपञ्च का नाश करके उसे आध्यात्मिक नहीं कहा जा सकता है ।<sup>१७</sup>

(vi) यदि निर्गुण ब्रह्म को परमसत् और इस परमसत् के साथ तात्कालिक संगति के लिए जात को अभ्यास मान भी लिया जाय तो भी जात के प्रकृतस्वरूप के ज्ञान के लिए एक ऐसा कारण मानना पड़ेगा जो नामरूपात्मक जात की व्याख्या कर सके । अद्वैती भावरूप अज्ञान के अतिरिक्त किसी अन्य कारण का उल्लेख नहीं करते हैं । परन्तु यदि अज्ञान को भावरूप मान भी लिया जाय तो भी यह केवल अविष्ठान के आवृत्तस्वरूप की ही व्याख्या कर सकता है, अविष्ठान के अनेक प्रामक विषय की उत्पत्ति का नहीं ।

(vii) पूर्व आलोचनाओं के आधार पर सायुषान्तिनाथ का स्पष्ट विचार है कि निरपेक्षा, निरंश, चैतन्य एवं अद्वैत ब्रह्म का यथार्थ ज्ञान असम्भव है और यदि ब्रह्म किसी यथार्थज्ञान का विषय है, तो वह नित्य, निरंश एवं जगतातीत तत्त्व नहीं हो सकता है । वह एक व्यावहारिक गुणयुक्त पदार्थमात्र होगा । समाधि-काल में जात-ज्ञान का तिरोभाव होता है किन्तु इसका तात्पर्य यह नहीं है कि जात मिथ्या था, अतएव तिरोभाव को प्राप्त हुआ क्योंकि जात के ज्ञान का अभाव सुगुप्ति और मुक्ताविस्था में भी पाया जाता है । इस बात का कोई प्रमाण नहीं है कि किसी काल में जीव को ऐसा यथार्थ अनुभव प्राप्त होता है कि जात वास्तव में कभी नहीं था, अतएव इसका अस्तित्व त्रिकाल निश्चिद है ।<sup>१८</sup>

इस प्रकार इन आलोचनाओं के आधार पर यह सिद्ध होता है कि निर्गुण, निरपेक्षा, निरंश, निर्विशेष ब्रह्म में जात अव्यस्त है, इस सिद्धान्त को स्वीकार करने के लिए संतोषकर एवं ठोस प्रमाणों का अभाव है । अतः अद्वैतवेदान्तियों का इस सिद्धान्त के आधार पर जात को मिथ्या कहना स्वीचीन एवं न्यायसंगत नहीं है ।

१७ वही, पृ० ५६१-६२

१८ वही, पृ० ५६५-६६



### साधुशान्तिनाथ-मत की जाँच

साधुशान्तिनाथ ने जिस कार्यकारणवाद के आधार पर मायावाद का खण्डन किया है वह पश्यात नहीं है। उन्होंने कार्य-कारणवाद को नागतिक वा भौतिक अर्थ में लिया है। किन्तु अद्वैतवेदान्त में कार्यकारणवाद को इस अर्थ में नहीं लिया जाता है। वहाँ कारण का संप्रत्यय मुख्यमीमांसात्मक ( *Axiological* ) है। प्रो० रामप्रताप सिंह ने कारण के इस पारमाथिक वा मुख्यमीमांसात्मक स्वभाव का उद्घाटन करके साधुशान्तिनाथ जैसे जाँचकों को निहत्तर कर दिया है<sup>१९</sup>। ऐसी परिस्थिति में साधुशान्तिनाथ की जापण वास्तव में अथान्तर कल्पना पर आधारित है। अतः उससे मायावाद का खण्डन नहीं होता है।

दुसरे, साधुशान्तिनाथ ने अज्ञान को भी अद्वैतवेदान्त के अर्थ में नहीं लिया है। इतना तो उन्होंने ठीक समझा कि अज्ञान अव्यास का उपादान कारण है। किन्तु फिर वे इस अज्ञान को प्रम समझने लगे। अज्ञान प्रम नहीं है, परन्तु प्रम का कारण है। अतएव अज्ञान और प्रम को अभिन्न करके साधुशान्तिनाथ ने धक्का किया है। इस कारण अज्ञान की उनकी जाँचना इस धक्के पर ही आधारित है। अद्वैतवेदान्ती जिस अज्ञान को मावरूप, आवरण, विषास तथा मल के युक्त मानता है वह एक प्रकार का ज्ञानमीमांसीय तत्व है। उसकी सम्यक् जानकारी न होने के कारण ही साधु शान्तिनाथ ने अज्ञान की जाँचना की है। इस विषय में उनकी जापणियों का भी ठीक उत्तर है वह प्रो० धनश्यामदास स्वामि मलकानी के निम्न है प्राप्त किया जा सकता है<sup>२०</sup>।

१९ व वेदान्त आक संकर भाग -१, राम प्रताप सिंह, भारत पब्लिशिंग हाउस, जयपुर, १९४६, पृ० २६९-२७१

२० अज्ञान, श्री० आर० मलकानी वादि, उन्धन, १९३३

अन्ततः किन नव शक्तों पर अज्ञान-सिद्धान्त या माया-सिद्धान्त को साधु सान्तिनाथ ने आधारित किया है वे सभी अद्वैतवेदान्त के सिद्धान्त हैं। उनकी सिद्धि के लिए किसी भी अद्वैत-ग्रन्थ को देना या सकता है। सान्तिनाथ जी ने पिछले-पुछले उंग से इन सिद्धान्तों को लिया है वह उन जैसे साधु एवं मनीषी के अनुकूल नहीं है। उन्हें इनके प्रतिपादन के लिए अद्वैतसिद्धि या ब्रह्मसिद्धि देवनी चाहिए थी। या इनके सपत्न के लिए इन ग्रन्थों में जो प्रतिपादनपरक युक्तियाँ दी गयी हैं उनका सपत्न करना चाहिए था। देखा न करके उन्होंने अपनी आलोचना को मात्र समुद्रकड़ी बना दिया है। वह किसी कुछ साधु को आवेष्टनभरी बात ही नहीं है, न कि उसकी सच्ची अनुमति। यदि अनुमति के परात्क पर सान्तिनाथ जी इन सिद्धान्तों को परखते तो उन्हें अवश्य इनका औचित्य प्रतीत होता।

इन शक्तों का विवेचन पूरे अद्वैतवेदान्त का विवेचन है जो प्रस्तुत प्रसंग में अप्राप्तनीय है। अतः इसे हम यहीं छोड़ते हैं और इतना कहकर विराम लेते हैं कि साधुसान्तिनाथ की आलोचना ने वेद के सिद्धान्तों पर कोई प्रभाव नहीं डाला। यद्यपि उनकी पुस्तकों का प्रचार-प्रसार बड़ा ही बहुत अधिक किया गया तथापि किसी ने भी न तो उनका समर्थन किया और न सन्देह। वास्तव में उनकी पूर्ण उपेक्षा की गयी और उन्हें केवल एक वितण्डावादी साधु समझा गया। सारग्राही दृष्टि या विवेक नाम की वस्तु उनके ग्रन्थों में नहीं है।

पंचम अध्याय  
-०-

शतदृशाणी की पुनर्व्याख्या  
~~~~~

पंचम अध्याय

-०-

शतबुधणी की पुनर्स्थापना

१४ वीं शताब्दी में रामानुजाचार्य के अनुयायी वेदान्त-
वैशिक ने शतबुधणी नामक एक वाद-ग्रन्थ संस्कृत में सांख्यवेदान्त के मतों के
सण्डनार्थ एवं विशिष्टाद्वैत के मतों के स्थापनार्थ लिखा । जो स्थान श्री हर्ष-
के सण्डनसण्डनाच का अद्वैत-वर्णन में अथवा व्यासतीर्थ के तर्कतारुण का द्वैत-वर्णन
में है, वही स्थान वेदान्तवैशिक के शतबुधणी का विशिष्टाद्वैत-वर्णन में है^१ ।
शतबुधणी का विवादग्रन्थ विषयों पर आधारित है, यह उसके नाम के
अभिप्राय से स्पष्ट है । परन्तु इस समय ६६ सण्डन तक ही यह उपलब्ध है ।
किसी ठोस प्रमाण के अभाव में यह अनुमान करना कठिन है कि शेष ३४ सण्डन
वेदान्तवैशिक ने लिखे थे और जब वे लो गये हैं या उन्होंने केवल ६६ विवाद-
विषय लिखे, जो अब उपलब्ध हैं । वेदान्तवैशिक ने इस ग्रन्थ में यद्यपि अद्वैत
मतों के सण्डनार्थ रामानुजाचार्य के श्री भाष्य के क्लृप्ताक्षिका के तर्कों का
अनुकरण किया है फिर भी इसका क्षेत्र कुछ अधिक विस्तृत है । चूंकि

१. अद्वैत सण्ड विशिष्टाद्वैत, एस० एम० श्रीनिवासचारी, एशिया
पब्लिशिंग हाउस, न्यूयार्क, प्रथम संस्करण, १९६१, पृ० ४-५ तथा
भारतीय दर्शन का इतिहास भाग-३, सुरेन्द्रनाथ दास गुप्त, अनु०, १०
पृ० बसावड़ा, राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, जयपुर, प्रथम संस्करण,
१९७४, पृ० २८२-८३ ।
२. वेदान्त वैशिक, डा० सत्यव्रत सिंह, संस्कृत सिरीज़ श्रीसम्भा बनारस,
प्रथम संस्करण, १९५८, पृ० ८४ ।

शतदुष्णणी अद्वैत मतानुयायियों के साथ वेदान्तदेशिक के शास्त्रार्थ का परिणाम है, इसलिए इसके सभी वाद तार्किक क्रम में नहीं हैं। परन्तु तार्किक क्रम न होने पर भी यह अपने आप में पूर्ण एवं विस्तृत है।

वर्तमान समय में शतदुष्णणी पर संस्कृत में तीन टीकायें उपलब्ध हैं : (i) दोष्याचार्य की चण्डमार्कम्, (ii) नृसिंहमहाराज की प्रकाश और (iii) श्रीनिवासाचार्य की सहस्रकिरणि। इन टीकाओं के अतिरिक्त महामहोपाध्याय शेट्टुर नरसिंहाचार्य ने तमिल भाषा में प्रथम ५५ वादों का अनुवाद किया है।

इस प्रसंग में कौबी में भी तीन ग्रन्थों के नाम विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं ; (i) डा० सुरेन्द्र नाथ दास-गुप्त की हिस्ट्री ऑफ इण्डियन फिलॉसफी भाग -३। डा० दासगुप्त ने ३६ वादों का संक्षिप्त सारांश लिखा है, विषय-क्षेत्र अति विस्तृत होने के कारण सम्भवतः इससे अधिक लिखना उनके लिए सम्भव न था। (ii) डा० सत्यव्रत सिंह का वेदान्त-देशिक। परन्तु जहाँ तक शतदुष्णणी का सम्बन्ध है, इस ग्रन्थ का महत्त्व नगण्य है क्योंकि यह वेदान्तदेशिक के सभी ग्रन्थों एवं उनके जीवन की घटनाओं से सम्बन्धित है। यह शतदुष्णणी के किसी वाद का विवरण नहीं देता है। (iii) डा० एस० एम० श्रीनिवासवारी का अद्वैत एण्ड विशिष्टाद्वैत। डा० श्रीनिवासवारी का यह ग्रन्थ सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण है क्योंकि यह उनके विद्वत्तापूर्ण परिष्कृत एवं शोधपूर्ण अनुशीलन का प्रतिकर है। १९६२ ई० में प्रकाशित इस ग्रन्थ का मुख्य प्रयोजन शतदुष्णणी के तर्कों को वास्तुनिक शैली में प्रस्तुत करना है। वे स्वयं वेदान्त देशिक के अनुयायी हैं और उन्होंने श्रीमानवारी पूर्वक वेदान्तदेशिक के तर्कों को न्यायसंगत रूप में रखने का प्रयास किया है। उनके अनुसार वेदान्तदेशिक ने अपने सण्डन में किसी अद्वैतवादी ग्रन्थ की युक्तियों का अकारण उद्धरण नहीं दिया है। किन्तु शतदुष्णणी के अध्ययन से ज्ञात होता है कि श्री हरी के सण्डनसण्डनाथ, संकराचार्य के शारीरक भाष्य, वाचस्पति मित्र

की भामती, विमुक्तात्मा की दृष्टिसिद्धि, मण्डनमिहिर की ब्रह्मसिद्धि, सुरेश्वराचार्य की वैश्वाम्यीसिद्धि एवं वार्तिक, पद्मपादाचार्य की पंचपादिका, सर्वज्ञात्ममुनि का सौम्यशारीरक, जानन्वबोध का न्यायमकरन्द, वित्पुत्राचार्य की तत्त्वप्रदीपिका आदि ग्रन्थों को ध्यान में रखा है । परन्तु शतबुधणी में कुछ ऐसी ही युक्तियां हैं जो वेदान्तदेशिक के पूर्व किसी अद्वैत ग्रन्थ में नहीं मिलती हैं । अतः या तो ऐसे पूर्वपदा वेदान्तदेशिक के मस्तिष्क की उपजा हैं या किसी ऐसे प्राचीन अद्वैत ग्रन्थ से ली गयी हैं जो अब उपलब्ध नहीं हैं । अधिक सम्भावना अन्तिम विकल्प की ही है ।

यह उल्लेखनीय है कि डा० श्रीनिवासचारी ने अपने ग्रन्थ का प्रकाशन महामहोपाध्याय अनन्तकृष्ण शास्त्री की शतबुधणी के प्रकाशन के ५ वर्षों बाद किया परन्तु उनके ग्रन्थ की रचना १९४८ ई० में ही शतबुधणी के प्रकाशन के ८ वर्षों पूर्व हुई थी । उन्होंने अपने कामुक्त, उपसंहार एवं आधार-भूत ग्रन्थसूची में अनन्तकृष्ण शास्त्री की शतबुधणी का उल्लेख भी किया है । किन्तु उन्होंने शतबुधणी के तर्कों का जानबूझ कर प्रतिवाद नहीं किया है । इसका मुख्य कारण यह है कि उनका ग्रन्थ शतबुधणी की रचना के पूर्व लिखा गया था और उसमें शतबुधणी के तर्कों की आधुनिक व्याख्या की गयी थी । इस प्रकार यह एक स्वतंत्र ग्रन्थ के रूप में तैयार हुआ था और उसमें शतबुधणी के तर्कों का उतर देने से ग्रन्थ के स्वरूप और आकार में विशेष परिवर्तन हो जाता । कुछ भी हो सम्प्रति श्रीनिवासचारी का ग्रन्थ आधुनिक युग में वेदान्त-देशिक की शतबुधणी की नयी स्थापना के रूप में स्वीकार किया जा सकता है।

३. अद्वैत सण्ड विशिष्टाद्वैत, पृ० ११-१२

४. वही, पृ० xiv, १७७ एवं १९१

वो लोग संस्कृत के ज्ञाता नहीं हैं उनके लिए श्रीनिवासवारी का ग्रन्थ अनेक नयी युक्तियों से मंडित होगा। अतः अन्तकृष्ण शास्त्री की सतृष्णणी के विवेचन के पूर्व हम श्रीनिवासवारी के ग्रन्थ को मायावाद के लण्डन के रूप में प्रस्तुत करना तर्क सम्मत समझते हैं।

डा० श्रीनिवासवारी ने अपने ग्रन्थ को आठ अध्यायों में विभक्त किया है — (i) प्रमाण (ii) प्रत्यक्ष और भेद (iii) अनुमति का स्वभाव (iv) जीव और ब्रह्म (v) निर्गुण ब्रह्म (vi) ज्ञात (vii) अधिष्ठा-सिद्धान्त (viii) साधना और मुक्ति।

मायावाद-सिद्धान्त से सीमित होने के कारण हमने श्रीनिवासवारी के दृष्टि से एवं सातवें अध्याय को अपने अध्ययन के लिए चुना है। इन दोनों अध्यायों के अतिरिक्त द्वितीय अध्याय के एक विषय 'भेद की वास्तविकता' को भी हमने लिया है। ज्ञात स्वभाव के विवाद में तीन मुख्य विचारणीय बातें हैं —

(i) ज्ञात का मिथ्यात्व, (ii) ज्ञात का ब्रह्म से सम्बन्ध और (iii) कारणता का सम्प्रत्यय। अब यहाँ हमें भेद की वास्तविकता तथा ज्ञात से सम्बन्धित सभी मुख्य बातों का प्रतिपादन करने का प्रयास किया जायेगा।

भेद की वास्तविकता

शांकरवेदान्ती भेद के लण्डन में दो विकल्प प्रस्तुत करते हैं। भेद स्वस्म है या धर्म? प्रथम विकल्प सम्भव नहीं है क्योंकि यदि भेद स्वस्म है तो शुक्ति-रजत आदि प्रम उत्पन्न नहीं हो सकते हैं। 'इदं रजतम्' में 'इदम्' अधिष्ठानरूप में शुक्ति-स्वरूप अवगत होता है। ऐसी स्थिति में वह अधिष्ठान रजत से भिन्न ज्ञात होता है। तब कैसे शुक्ति और रजत के भेद का

अग्रहण सम्भव है ? अर्थात् नहीं है ।^५

पुनश्च, यदि भेद धर्म है तो प्रश्न उठता है कि धर्म और धर्मी में भेद है या नहीं ? यदि भेद नहीं है तो धर्म और धर्मी में अमेद सिद्ध हो जायेगा और साथ ही साथ धर्म-भेद न होने के कारण सर्व तादात्म्य प्रसक्त होगा अथवा धर्मी के न होने के कारण किसी का किसी से भेद नहीं हो सकेगा। यदि धर्म और धर्मी में भेद है तो फिर वही प्रश्न उठता है कि भेद स्वरूप है या धर्म ? अब एक धर्म को अन्य धर्म से भेद की अपेक्षा होती है और फिर उस भेदरूप धर्म को पूर्वोक्त भेदरूप धर्म से भेद की अपेक्षा होगी। इस प्रकार अनवस्था दोष वा जायेगा। अतः स्वरूप अथवा धर्म, इन दोनों से भिन्न रूप में भेद का अग्रहण सम्भव नहीं है। इस प्रकार अमेद मानना न्यायसंगत है।

शांकरवेदान्तियों के उपरोक्त मत के अग्रहण में कहा जा सकता है कि भेद प्रतीति का अपलाप किसी भी प्रकार नहीं हो सकता है। भेद प्रतीति का अपलाप करने पर स्ववचन विरोध, वाच्य एवं अपसिद्धान्त आदि दोष वा जाते हैं। यदि भेद ही नहीं है तो शांकरभाष्य के आरम्भ में 'युष्मदस्म-त्प्रत्ययगोचरयोर्विषयविषयिणोः.....' आदि कहे गये वाक्य निर्णय हो जायेंगे। भेद प्रतीति के कारण का भी अपलाप नहीं हो सकता क्योंकि कार्य के होने पर कारण का होना अनिवार्य है। यह भी नहीं कहा जा सकता कि भेद प्रतीति कार्य नहीं है क्योंकि कार्य के न होने पर उसे या तो नित्य होना चाहिए या तुच्छ। परन्तु भेद प्रतीति को अद्वैती भी नित्य या तुच्छ नहीं मानते हैं। अतः भेद प्रतीति अकार्य नहीं है। फिर, यह भी नहीं कहा जा सकता है कि

५. शतशुभणी, वेदान्तदेशिक, सं०, वी० डी० रामास्वामी, अहमदनगर-गापुर, मद्रास, १९७४, पृ० ७०-७१।

६. वही, पृ० ७१

भेद प्रतीति का कारण निरूपित करना कठिन है क्योंकि कार्य से कारण निरूपित होता है। यहां कार्यरूप भेद की प्रतीति विद्यमान है और इस प्रतीति के कारण के रूप में जो कुछ होगा वही कारण है। पुनः, यदि यह कहा जाय कि भेदरूप कार्य के विद्यमान होने से यदि उसका कोई कारण मानना ही पड़ता है तो कालान्तर में 'भेद नानास्ति किंचन' इत्यादि प्रमाणों से इस भेद-प्रतीति का नाश हो जाता है। अतः यदि भेद नहीं है तो इसका उत्तर यह है कि अद्वैतियों का वाक्य प्रमाणभेद ग्रहण करके ही वाच्य करता है। अतएव, भेद ज्ञान के बिना भेदाभाव का ज्ञान असंभव है^७।

पुनश्च, अद्वैतवेदान्तियों के पूर्वोक्त विकल्प पर ही प्रश्न किया जा सकता है कि अद्वैती स्वरूप और धर्म में भेद मानते हुए विकल्प करते हैं अथवा बिना माने विकल्प करते हैं। प्रथम पदा संगत नहीं है क्योंकि भेद को मानकर विकल्प करना व्यर्थ है। द्वितीय पदा भी ठीक नहीं है क्योंकि यहां विकल्प की संभावना नहीं है क्योंकि भिन्नार्थक शब्दों में ही विकल्प हो सकता है। एकार्थक शब्दों में तो फययिता ही सकती है। यदि यह कहा जाय कि भेद की जो प्रतीति होती है उसे लेकर विकल्प किया जाता है और परमार्थ विमर्श होने पर उसका लण्डन किया जाता है तो प्रश्न यह उठता है कि यह परमार्थ विमर्श पारमार्थिक है अथवा यह भी प्रतीति वैसा ही है। इस प्रकार विकल्प करने पर और विकल्प न करने पर, दोनों स्थितियों में भेद अवश्य सिद्ध होगा क्योंकि भेद का लण्डन विकल्प से ही प्रारम्भ होता है^८।

पुनश्च, यह भी प्रश्न किया जा सकता है कि अद्वैतियों का अमेद स्वरूप है या धर्म? यदि अमेद स्वरूप है तो भेद-प्रम कदापि नहीं हो सकता क्योंकि विषय के प्रत्यक्षा होने पर उसका स्वरूप भी ज्ञात हो जाता है

७. वही पृ० ७२

८. वही, पृ० ७२

और बुद्धि विषय का स्वरूप अपने से अभिन्न है इसलिए भेद का आरोप नहीं हो सकता और यदि भेद धर्म है तो भेद स्वतः सिद्ध हो जायेगा क्योंकि धर्म-धर्मों का भेद के बिना सम्भव नहीं है । अतः भेदस्वरूप का अपलाप करने वाले निःसन्देह भेदस्वरूप का भी अपलाप करते हैं । वास्तव में, सर्वत्र न तो भेद माना जा सकता है और न भेद^६ ।

अतः अद्वैतियों के पूर्वोक्त दोनों विकल्पों के साथ-साथ एक अन्य विकल्प, भेद उभय रूप है, की भी आवश्यकता है । प्रत्येक वस्तु अन्य वस्तु से भिन्न है, इस व्यवहार का कारण भेद है । यह व्यवहार कही स्वरूप से होता है और कहीं धर्म से । शुक्ति-रजत में भ्रम शुक्तित्व रूप धर्म भेद की प्रतीति न होने से होता है । अतः भेद और भेद दोनों मानना आवश्यक है ।

ज्ञात-मिथ्यात्व के लिए दृश्यत्व युक्ति की खोजता

शांकरवेदान्तियों के अनुसार शुक्ति-रजत की भांति ज्ञात दृश्य होने के कारण मिथ्या है । यहाँ प्रश्न उठता है कि 'मिथ्या' शब्द का अर्थ क्या है ? अद्वैतियों के 'मिथ्यात्व' के अर्थ को ध्यान में रखते हुए उसे सात विकल्पों में विश्लेषित किया जा सकता है -- (i) तुच्छत्व (ii) अन्यथा स्यात्ति का विषय (iii) सदसद् से विलक्षणत्व (iv) कुछ उपाधियों के रहते त्रैकालिक विषय का प्रतियोगित्व (v) निजस्वरूप के अत्यन्ताभाव के अधिष्ठान पर आश्रितत्व (vi) सत् से भिन्नत्व (vii) कुछ अन्य^{१०} ।

उपरोक्त सातों विकल्पों में प्रथम दो विकल्प महत्वहीन हैं क्योंकि ज्ञात शब्दों की भांति तुच्छ नहीं है क्योंकि यह अनुभव के विपरीत

६. अद्वैत एण्ड विशिष्टाद्वैत, पृ० ३४-३५

१०. वही, पृ० १०१

है और शांकर अनुयायी भी इसे स्वीकार नहीं करेंगे^{११}। तृतीय विकल्प भी ठीक नहीं है क्योंकि सदसत् विलक्षणत्व एक अप्रसिद्ध विशेषण है। जातु का सत् और असत् से विलक्षण होना किसी भी रूप में मान्य नहीं हो सकता है^{१२}।

चतुर्थ विकल्प भी ठीक नहीं है। जातु-भिष्यात्व का यह अर्थ नहीं हो सकता है कि जातु सत्य प्रतीत होता है तो भी उसका निषेध हो सकता है क्योंकि उस निषेध का यदि जागे निषेध नहीं है तो यह या तो स्वरूपतः ब्रह्मरूप होगा या उससे भिन्न होगा। प्रथम अर्थ विशिष्टाद्वैत की इस रूप में स्वीकार है कि जातु ब्रह्म का अंश है। यदि जातु का निषेध हो सकता है और यदि साथ ही साथ वह ब्रह्म से भिन्न नहीं अपितु अभिन्न भी है तो निषेध स्वयं ब्रह्म पर भी लागू होगा। यदि दूसरा विकल्प लिया जाय तो निषेध की व्याख्या से अनुमित होने के कारण उसकी सत्ता को स्वीकार नहीं किया जा सकता है।

पंचम अर्थ भी सम्भव नहीं है क्योंकि जातु-भिष्यात्व का अर्थ जातु का, एक वस्तु में जहाँ उसका अभाव है, न कीलना भास होना है क्योंकि यह सिद्ध नहीं हो सकता कि ब्रह्म में जातु का पूर्णतः अभाव है। प्रत्यक्षा से यह कहना असम्भव है कि जहाँ जातु प्रतीत होता है, वहाँ उसका अभाव है और यदि जातु का ही प्रत्यक्षा नहीं है तो फिर प्रत्यक्षा पर आधारित अनुमान असम्भव ही जायेगा^{१३}।

११. वही पृ० १०१

१२.

'The third argument is untenable since for a non-advaitin Saśāśā-Vilakṣaṇatva is a non-established qualification (aprasiddha vis'ayana). . . . A thing might be either real or unreal and to say that it is different from ~~itself~~ both is a self-contradiction.' वही, पृ १०१-२

१३.

'... . If there were no perception of the Universe the inference, which is based on perception, is also not possible.' वही पृ० १०३

सिद्धसाधन दोष होने के कारण कठों अर्थ भी ठीक नहीं है। कदंबियों के अनुसार जात-मिथ्यात्व को उस रूप में ग्रहण किया जा सकता है कि वह सत्यभूतब्रह्म से व्यतिरिक्त है। इसका उत्तर यह है कि विशिष्टाद्वैत जात को ब्रह्म से व्यतिरिक्त मानता है। यद्यपि वह ब्रह्म से पृथक् नहीं हो सकता है, फिर भी यदि यह कहा जाता है कि जात मिथ्या है क्योंकि वह सत्यभूत ब्रह्म से व्यतिरिक्त है तो उत्तर यह है कि सत्तार्ये भिन्न-भिन्न हो सकती हैं। जो स्वरूपतः सत् है वह अन्य सत् सत्ता से व्यतिरिक्त होने के कारण असत् नहीं हो सकता है, जैसे घट अन्य घट से व्यतिरिक्त होने पर भी अघट नहीं हो सकता है^{१४}।

अन्तिम अर्थ भी ठीक नहीं है। यदि 'मिथ्या' का कुछ अर्थ है तो यह कहा जा सकता है कि क्या इस शुक्ति-रजत के विचार में कुछ स्वीकार किया जा सकता है और दूकान के रजत को अस्वीकार? प्रथम विचार प्रत्यक्षा के विपरीत है जबकि द्वितीय विचार में मिथ्यात्व अप्रसिद्ध है^{१५}।

अतः जात-मिथ्यात्व की सिद्धि के लिए प्रयुक्त दृश्यत्व अनुमान प्रत्यक्षा प्रमाण से लण्डित हो जाता है क्योंकि प्रत्यक्षा से यही सिद्ध होता है कि जात सत्य है। अतः जात का निषेध सम्भव नहीं है। दृश्यत्व के आधार पर जात-मिथ्यात्व को सिद्ध करने का अनुमान उही प्रकार नष्ट हो जाता है जिस प्रकार 'अग्नि शीतल है' यह अनुमान अग्नि के ताप के प्रत्यक्षा से नष्ट हो जाता है।

अब प्रश्न उठता है कि 'दृश्यत्व' का क्या अभिप्राय है ?

१४. वही, पृ० १०३

१५. वही, पृ० १०३-४

क्या इसका अभिप्राय वादुष्ण हान्द्रियों के विषय से है (वादुष्णत्व) ?
 क्या प्रत्यक्ष ज्ञान के विषय से है (प्रत्यक्ष ज्ञान विषयत्वम्) ? क्या
 ज्ञान के विषय से है (ज्ञानविषयत्वम्) ? क्या दृश्य विषय के प्रत्यय से
 है (दृग्ब्यतिरिक्तत्वम्) ? क्या कुछ अन्य से है (अन्यत् किञ्चित्) ?

उपर्युक्त विकल्पों में से कोई भी विकल्प ज्ञात-मिथ्यात्व
 को सिद्ध करने में समर्थ नहीं है । प्रथम विकल्प के विषय में कहा जा सकता
 है कि ऐसे अनेकों पदार्थ हैं जो वादुष्ण हान्द्रियों से प्रत्यक्ष नहीं हैं फिर भी
 सत्य हैं । ठीक यही बात द्वितीय विकल्प पर भी लागू होती है । प्रत्यक्ष
 विशेषण के बोझ पर भी प्रथम विकल्प की कमियां दूर नहीं हो सकती हैं ।
 अज्ञानान्तरिक बोध के कारण तृतीय विकल्प भी ठीक नहीं है । यदि कोई
 वस्तु इस कारण मिथ्या है कि वह प्रत्यक्ष का विषय है तो फिर ब्रह्म भी
 मिथ्या सिद्ध होगा क्योंकि वह भी इस या उस अर्थ में ज्ञान का विषय है ।
 'अथातो ब्रह्म जिज्ञासा', 'ब्रह्मैव प्रज्ञैव भवति' आदि वाक्य इसी तथ्य की पुष्टि
 करते हैं कि ब्रह्मज्ञान का विषय है । चतुर्थ विकल्प भी ठीक नहीं है । यदि
 दृश्यत्व का अर्थ ब्रह्म से भिन्न होता है तो प्रश्न उठता है कि यह भिन्नता सत्
 है क्या मिथ्या । स्वयं अद्वैतियों के अनुसार यह भिन्नता सत् नहीं है अपि
 मिथ्या है । दूसरे शब्दों में, ब्रह्म का ज्ञात से भेद मिथ्या है । अतः यह हेतु
 भी ठीक नहीं है ।

१६. वही, पृ० १०४

१७. ' . . . For the scriptural texts and the Vedānta aphorisms
 indicate that Brahman is the object of knowledge.'

— वही पृ० १०४-५

जतः जात-मिथ्यात्व को न्याय प्रमाण से सिद्ध करने का कर्तव्यो का प्रयास व्यर्थ है ।^{१८}

व्यावर्तमानत्व युक्ति का सफ़टन

पूर्व समस्या को एक अन्य दृष्टिकोण से देखा जा सकता है । सदा सर्वे अपरिवर्तिता रहती है ज्ञाकि उसके विषय सर्वे परिवर्तिता होते रहते हैं । जतः वे मिथ्या हैं ।

इस तर्क को एक न्यायवाक्य के आकार में रखा जा सकता है । घट आदि अपरमार्थ हैं क्योंकि वे व्यावर्तमान हैं । जो व्यावर्तमान है, वह मिथ्या है जैसे रज्जु में प्रतीयमान सर्प । इसके विपरीत, जो सत् है, वह व्यावर्तमान नहीं है जैसे रज्जु जो सर्प का अविष्टान है जथा सस्त सांसारिक वस्तुओं का अविष्टानभूत ब्रह्म । ब्रह्म कभी व्यावर्तमान नहीं होता, इसलिए वह सत् है । बल से भिन्न सभी वस्तुयें व्यावर्तमान हैं, जतः मिथ्या हैं । व्यावर्तमान को भी सत् मान लेने पर सत् और मिथ्या का विभाग असम्भव हो जायेगा ।^{१९}

उपरोक्त हेतु की सार्थकता के परीक्षण में यह प्रश्न स्वामाधिक है कि व्यावर्तमानत्व का क्या अर्थ है ? क्या इसका अर्थ (i) किसी वस्तु से भिन्नत्व जथा (ii) किसी देश में अविद्यमानत्व जथा (iii) प्रध्वंसत्व

१८. 'We may therefore draw the conclusion that the syllogistic argument in question does not establish the theory that the world

is illusory.'—वही, पृ० १०५

१९. '.....It is that which does not persist were real then it would not be possible to make a distinction between the real and the

illusory.'—वही, पृ० १०५

अथवा (iv) प्रतिपन्न उपाधि में निधाय प्रतियोगित्व अथवा (v) कमी
कही प्रकाशमानत्व अथवा (vi) इन सबसे मित्त्व कुछ ? १०

किसी वस्तु से मित्त्व व्यावर्तमानत्व का अर्थ नहीं हो
सकता क्योंकि यदि व्यावर्तमानत्व का अर्थ यह होगा तो ब्रह्म मिथ्या सिद्ध हो
जायेगा। शंकराचार्य शारीरभाष्य के प्रारम्भ में कहते हैं कि अन्वकार एवं
प्रकाश की भांति विरुद्ध धर्म वाले युष्मदस्मत् प्रत्यय विषय-विषयी का
इतरेतर भाव नहीं हो सकता है। ब्रह्म युष्मत् अर्थ से मित्त्व है। जो दूसरे से
मित्त्व है, उसमें अद्वैती व्यावर्तमानत्व मानते हैं और वहाँ व्यावर्तमानत्व है वहाँ
मिथ्यात्व भी मानते हैं। ब्रह्म में व्यावर्तमानत्व होने के कारण ब्रह्ममिथ्या
सिद्ध होगा। यदि अद्वैती यह कहते हैं कि ब्रह्म में स्थित ब्रह्म से मित्त्व मिथ्या
है तो परमार्थ में उनका ऐक्य हो जायेगा। जिन दो धर्मों का परमार्थ रूप में
ऐक्य होता है, वे दोनों परमार्थ ही सिद्ध होंगे। इस प्रकार प्रपञ्च परमार्थ ही
सिद्ध होगा, मिथ्या नहीं। यदि अद्वैती प्रपञ्च को मिथ्या मानते हैं और उस
मिथ्याप्रपञ्च से ऐक्य मानते हैं तो मिथ्यामृत वस्तु से ऐक्य होने के कारण ब्रह्म भी
मिथ्या सिद्ध होगा अथवा सत्यमृतब्रह्म से प्रपञ्च का ऐक्य होने के कारण प्रपञ्च सत्य
सिद्ध होगा २१।

द्वितीय अर्थ भी ठीक नहीं है क्योंकि यह मिथ्यात्व
साध्य हेतु नहीं है। शुक्ति-रक्त को मिथ्या समी मानते हैं। प्रश्न यह है

२०. वही, पृ० १०५-६

२१. ".....If Brahman be identical with the illusory world, Brahman
itself would be illusory or the world would become real in so far
as it is identical with the real Brahman."

वही, पृ० १०६

कि यहाँ मिथ्या मानने का कारण क्या है ? क्या अन्यत्र रक्त के अविष्मान होने के कारण इसे मिथ्या माना जाता है ? वास्तव में, दृश्य शक्ति में रक्त के अविष्मान होने के कारण मिथ्या माना जाता है । ऐसा न मानकर किसी एक विशेष रूप में अविष्मान होने के कारण मिथ्यात्व मानने पर तो ब्रह्म भी मिथ्या होगा क्योंकि ब्रह्म भी न तो असत् रूप में रहता है और न सदसद् विलक्षण रूप में रहता है । अतः तब ब्रह्म भी मिथ्या सिद्ध होगा^{२२} ।

दृष्टान्त के साधनविकल होने के कारण तृतीय अर्थ भी ठीक नहीं है । रज्जु में अभ्यस्त सर्प का बाध हो जाने पर भी यह नहीं कहा जा सकता है कि सर्प का नाश हो गया । नाश और बाध दोनों भिन्नार्थक हैं । नाश में पदार्थ का लय हो जाता है जबकि बाध दृश्य का आवरण है^{२३} । वास्तविक सर्प को छड़ी से मार देने पर ही यह कहा जा सकता है कि उसका नाश हो गया । इसके विपरीत, जब रज्जु में सर्प का भ्रम हो जाता है तब कहा जा सकता है कि उसका बाध हो गया । अतः प्रध्वंसत्व व्यावर्तमानत्व नहीं हो सकता है । उससे मिथ्यात्व कदापि सिद्ध नहीं होगा ।

चतुर्थ अर्थ भी ठीक नहीं है क्योंकि यह सिद्ध नहीं हो सकता है । उदाहरण के लिए, 'यह घट है' यह अनुभव किसी भी काष्ठ में बाधित नहीं होता है, जैसे 'यह रक्त है' बाधित होता है । इसलिए घट की सत्ता है । अतः निषेध प्रतियोगित्व रूप व्यावर्तमानत्व सिद्ध नहीं है^{२४} ।

२२. वही, पृ० १०६

२३. 'प्रतिपन्नस्य नैति निषेधो बाधः ; विनाशस्तु लब्धसत्ताकस्य स्वरूपप्रच्युतिः । शतदुष्कण्ठी, पृ० ८६

२४. अद्वैत सण्ड विशिष्टाद्वैत, पृ० १०६-७

अप्रयोजक हेतु के कारण पंचम अर्थ भी ठीक नहीं है ।
 अद्वैतियों का कथन तो सत्यत्व साधक है । यदि कहीं किसी समय में कोई
 वस्तु विद्यमान है तो इसका तात्पर्य यही है कि वह वस्तु सत्य रूप में विद्यमान
 है । अतः इससे सत्यत्व ही सिद्ध होगा, मिथ्यात्व नहीं । कालान्तर में उस
 वस्तु का प्रकाश नहीं होता तो उसका कारण मिथ्यात्व नहीं है अपितु जाने
 के लिए अपेक्षित सामग्रियों का अभाव है^{२५} ।

छठा अर्थ भी नहीं हो सकता है क्योंकि उक्त पाचों
 अर्थों से भिन्न व्यावर्तमानत्व का कोई अन्य अर्थ नहीं मिलता है ।

पुनश्च, अद्वैत मत में जो मिथ्या नहीं है वह व्यावर्तित
 नहीं होता है । उनके अनुसार ब्रह्म मिथ्या नहीं है क्योंकि सबसे भिन्न होने
 के कारण वह सबसे व्यावर्तित है । अद्वैतियों के इस कथन में जो विरोध है
 उसे वे स्वयं ही जान सकते हैं, बताने की आवश्यकता नहीं है^{२६} ।

अतः व्यावर्तमानत्व-युक्ति से प्रपञ्चमिथ्यात्व सिद्ध करना
 असंभव है ।

दृग्दृश्य-सम्बन्ध की संभावना

अद्वैतवेदान्तियों के अनुसार दृग्-दृश्य (विषयी-विषय)
 सम्बन्धाभाव से भी प्रपञ्चमिथ्यात्व सिद्ध होता है । दृश्य का अपना स्वरूप तथा

२५. वही, पृ० १०७

२६. "The negative concomitance viz; 'that which is not illusory does
 not vary' is also untenable. Brahman is not illusory but never
 the less it varies in the sense that it is other than everything."

वही, पृ० १०७

वैतन्य जथा दृक् से इतका सम्बन्ध समझाना असम्भव है । इसके समर्थन में मुख्यतः दो युक्तियाँ दी गयी हैं— प्रथम युक्ति, ज्ञानमीमांसीय है । उसके अनुसार दृक्-दृश्य का सम्बन्ध तर्कतः सिद्ध नहीं किया जा सकता क्योंकि तार्किक आधार पर वह अनुपयुक्त सिद्ध हो जाता है । द्वितीय युक्ति, तत्त्वमीमांसीय है । इसके अनुसार वैतन्य जथा दृक् का किसी भिन्न वस्तु से सम्बन्ध सम्भव नहीं है ।

ज्ञानमीमांसीय युक्ति इस प्रकार है - सम्बन्ध के लिए सम्बन्धित तत्त्व (*relata*) आवश्यक है । तत्त्वों के अभाव में सम्बन्ध संभव नहीं है । प्रश्न यह है कि यह सम्बन्ध तत्त्वों से किस प्रकार सम्बन्धित है ? यदि यह तत्त्वों के लिए कुछ भी नहीं है तो वे परस्पर सम्बन्धित नहीं हैं । यहाँ अन्वयता दोष की भी सम्भावना हो जाती है क्योंकि जैसे नये सम्बन्धों की आवश्यकता पड़ती है । यदि सम्बन्ध को ज्ञात मान भी लिया जाय तो भी उसके स्वरूप के समझने में कठिनाई पड़ती है । अब, प्रश्न है कि दृक्-दृश्य का क्या सम्बन्ध है ? वास्तव सम्बन्ध नहीं हो सकता क्योंकि दृक् स्थूल वस्तु है । आन्तरिक सम्बन्ध भी नहीं हो सकता क्योंकि वैतन्य तो विषय का गुण नहीं है । और विषय का स्वरूप वैतन्य (दृक्) का विरोधी है । दृक् और दृश्य में जैसे भी नहीं हो सकता क्योंकि दोनों विरुद्ध धर्म वाले हैं ।

अद्वैतवेदान्तियों की उपरोक्त युक्तियों की आलोचनात्मक व्याख्या में कहा जा सकता है कि यदि दो वस्तुओं के बीच संबंधित रूप से सम्बन्ध स्थापित करना कठिन है तो उससे यह सिद्ध नहीं होता कि सम्बन्धित तत्त्व (*relata*) मिथ्या है । सत् और शून्य में कोई सम्बन्ध नहीं है फिर भी दोनों सत् हैं । यदि तत्त्वों को इस आधार पर मिथ्या माना जाता है कि उनका सम्बन्ध अनुभवगम्य नहीं है तो दृक्-दृश्य दोनों को मिथ्या मानना चाहिए ।

इसका कोई औचित्य नहीं है कि एक को सत् और दूसरे को मिथ्या मान लिया जाय।^{२७} इसके विपदा में अद्वैतियों का यह कथन कि कुछ मिथ्या नहीं हो सकता क्योंकि वह स्वयं सिद्ध है जबकि विषय चैतन्य पर निर्भर है तो इसका उत्तर यह है कि स्वयं सिद्ध चैतन्य के आधार पर विषयों को मिथ्या सिद्ध नहीं किया जा सकता। यहाँ, यह प्रश्न भी सम्भव है कि अद्वैतवेदान्त किस आधार पर यह मानता है कि चैतन्य स्वप्रकाश (स्वयं सिद्ध) है और घट इत्यादि नहीं है? इसका उत्तर यह दिया जाता है कि चैतन्य को अभिव्यक्ति के लिए किसी अन्य चैतन्य की आवश्यकता नहीं पड़ती जबकि विषय का स्वभाव इसके विपरीत है और वह अभिव्यक्ति के लिए चैतन्य (विषयी) पर निर्भर है। किन्तु वस्तु-स्थिति यदि यह है तो यह सिद्ध है कि विषय चैतन्य से सम्बन्धित है और यदि यह सम्बन्ध न माना जाय तो विषय को भी चैतन्य की प्राप्ति स्वयंछिद मानना पड़ेगा। अतः यह मानना आवश्यक है कि विषय विषयी से सम्बन्धित है और इस कारण दोनों के सम्बन्ध का लण्डन असंगत है।

अब पुनः प्रश्न उठता है कि चैतन्य या कुछ का विषय से क्या सम्बन्ध है? यदि इसके लिए नाम देना आवश्यक है तो इसे विषय-विषयी भाव सम्बन्ध कहा जा सकता है और 'ज्ञानगत व्यवहार ज्ञानकत्व-योग्यता' इसकी परिभाषा है। यदि कोई विषय अनुभवगम्य है तो उसका निषेध नहीं किया जा सकता, मले ही उसकी परिभाषा न दी जा सके। यदि

२७.

'If the relata are held to be illusory on the ground that their relation is unintelligible, then both the subject and the object should be admitted to be illusory. There is no justification for holding that only one of the relata is real and the other is illusor.

वही, पृ० १०६

हंस के रस और दूध के स्वाद के अन्तर को परिभाषित नहीं किया जा सकता है तो उसका व लण्डन भी नहीं किया जा सकता ।

पुनश्च, यह भी कहना ठीक नहीं है कि सम्बन्ध की . . . तात्किक व्याख्या नहीं की जा सकती और सम्बन्ध की सम्पूर्ण धारणा गलत सिद्धान्त पर आधारित है । जो सम्बन्ध दो पदार्थों को सम्बन्धित करता है, उसे पदार्थों से सम्बन्धित होने के लिए किसी अन्य सम्बन्ध की आवश्यकता नहीं पड़ती है । 'सम्बन्ध' शब्द के अर्थ से ही स्पष्ट हो जाता है कि सम्बन्ध वह है जो दो वस्तुओं को सम्बन्धित करता है या व्यावहारिक उपयोगिता उत्पन्न करता है^{२१} । हम केवल यही कह सकते हैं कि वस्तुएँ एक दूसरे से सम्बन्धित हैं । परन्तु उस सम्बन्ध की व्याख्या के लिए किसी अन्य सम्बन्ध को मानना व्यर्थ है । यदि सम्बन्ध को सम्बन्ध और सम्बन्धित तत्त्व (*relata*) दोनों माना जाय तो आत्मव्याघात उत्पन्न हो जाता है । इसलिए दृक्-दृश्य के बीच सम्बन्ध किसी न किसी प्रकार मानना आवश्यक है । अतः दृक्-दृश्य (विषयी-विषय) सम्बन्धामात्र से प्रपञ्चमिथ्यात्व सिद्ध नहीं किया जा सकता है ।

ब्रह्म की उपादान कारणात्ता

ब्रह्मकात् का उपादान कारण है, ऐसा मानने पर भी कात् को मिथ्या सिद्ध किया जा सकता है । उपनिषदों में ब्रह्म को कात् का उपादान कारण कहा गया है । परन्तु अद्वैतियों के अनुसार कात् को मिथ्या स्वीकार कर लेने पर ही ब्रह्म का उपादानकारणात्त्व समझा जा सकता है ।

ब्रह्म का उपादानकारणात्त्व तीन प्रकार से समझा जा सकता है : (i) कात् ब्रह्म का उसी प्रकार परिणाम है जिस प्रकार घट मृत्तिका

२८. 'वस्तुनोर्विशिष्टव्यवहार कालस्वभावत्वमुो ब्रह्मव्यवहारि, पृ० ६५

का । यादव प्रकाश का यह मत ब्रह्मपरिणामवाद कहलाता है । (ii) सूक्ष्म चित्त-अचित्त विशिष्ट ब्रह्म ही ज्ञात का उपादान कारण है । यह विशिष्टाद्वैत का मत है । (iii) ब्रह्म ज्ञात के भिन्न्यावभास का वाधार है । अद्वैतवेदान्त का यह मत विवर्तवाद कहलाता है । अद्वैती प्रथम दो मतों का सङ्गठन करते हैं और अन्तिम मत (विवर्तवाद) का समर्थन । उनके अनुसार विवर्तवाद ही ब्रह्म के उपादानकारणत्व की उचित व्याख्या करने में समर्थ है^{२६} ।

श्रुतियों में ब्रह्म को निर्विकार और कूटस्थ कहा गया है । अतः श्रुतिविरुद्ध होने के कारण यादवप्रकाश का ब्रह्मपरिणामवाद ठीक नहीं है । ब्रह्म में किसी भी प्रकार का विकार उत्पन्न नहीं हो सकता । यहाँ यह कहा जा सकता है कि ब्रह्म के निर्विकार होने पर भी उसका एक अक्ष प्रपञ्चरूप में परिणत होता है अथवा एक विशेष काल में यह प्रपञ्चरूप में परिणत होता है जबकि अन्य कालों में यह निर्विकार ही रहता है । परन्तु यह मत ठीक नहीं है क्योंकि ब्रह्म निरवयव है और त्रिकालाबाधित है^{२७} ।

द्वितीय मत भी ठीक नहीं है क्योंकि इस मत के अनुसार अचित्त ही वास्तव में परिवर्तित होता है जबकि चित्त का स्वरूप इस परिवर्तन से अप्रभावित रहता है । अद्वैतियों के अनुसार इस स्थिति में तो अचित्त ही उपादान कारण सिद्ध होगा, ब्रह्म नहीं । इस समस्या के समाधान हेतु यदि यह कहा जाय कि चिदभिद्द्विशिष्ट ब्रह्म उपादान कारण है तो उस स्थिति में ब्रह्म में ही परिवर्तन आ जायेगा । पुनः ; यदि यह माना जाय कि चित्त,

२६. विवर्तवादस्य हि पूर्वभूमिः

वेदान्तवादे परिणामवादः। लक्ष्मण शारीरक, २. ६१

२७. अद्वैत सङ्घ विशिष्टाद्वैत, पृ० ११२

अचित् और ईश्वर मिलकर जात रूप कार्य का आरम्भ करते हैं तब सभी कार्यों में स्वभावप्रथ की उपलब्धि होगी जैसे शुक्ल, कृष्ण और रक्त तन्तु से निर्मित घट में तीनों रंग उपलब्ध होते हैं । अथवा रागे और तावे से निर्मित कांस्य की तरह प्रथम इन तीनों (चित्, अचित् और ईश्वर) के स्वभाव का होगा । अथवा जिस प्रकार नमक की सान में पड़ी हुई लकड़ी में नमक का गुण बहुतायत से मिलता है उसी प्रकार यदि जात ब्रह्म का कार्य है तो जात में ब्रह्म की प्रमानता होनी चाहिए । परन्तु वस्तुस्थिति इससे भिन्न है । अतः विदविद्-विशिष्ट ब्रह्म को जात का उपादान कारण नहीं माना जा सकता है^१।

पुनश्च उपनिषदों में मृत्तिका और घट का जो दृष्टान्त उपादानकरण की सिद्धि के लिए दिया गया है, वह इस बात की ओर सूचित करता है कि विषय का स्वरूप ही उपादानकारण का निमित्त है । परन्तु श्रुतियां ब्रह्म को निर्विकार एवं कूटस्थ बताती हैं । अतः जात ब्रह्म पर मिथ्या-आरोप है, ऐसा मानकर ही दोनों के विरोध का परिहार किया जा सकता है। जिस प्रकार मिथ्या सर्प का अधिष्ठान रज्जु ही सर्प के आभास का कारण है, ठीक उसी प्रकार प्रथमावभास का अधिष्ठानरूप ब्रह्म ही प्रथम का उपादान कारण है ।

अद्वैतियों के उपरोक्त मत के सफल में यह कहा जा सकता है कि निःसन्देह यह सत्य है कि विदविद्-विशिष्ट ब्रह्म को उपादानकारण मानने पर, कारणत्व अचित् में सिद्ध होगा और ब्रह्म को उपादानकारण तभी माना जा सकता है जबकि वह विकारात्म्य हो । परन्तु वास्तविकता यह है कि जहाँ अचित् विकार का सीधे अधिष्ठान है, वहीं ब्रह्म विकार का अप्रत्यक्षतः अधिष्ठान है अर्थात् अचित् के माध्यम से अधिष्ठान है । अद्वैत मत में भी विवर्त का प्रत्यक्षतः

ब्रह्म अविद्या है, फिर भी अविद्या का ब्रह्म होने के कारण प्रपञ्च ब्रह्म की मिथ्या अभिव्यक्ति है, ऐसा कहा जाता है। इसी प्रकार यद्यपि विकार अचित् से सम्बन्धित है, फिर भी यह कहा जा सकता है कि अचित् का ब्रह्म होने के कारण ब्रह्म ही उसे विकृत करता है। इस मत में ब्रह्म किसी प्रकार के विकार का विषय भी नहीं होगा। बालक का युवा होना, युवक का पुरुष होना आदि दृष्टान्त के द्वारा यही बात समझायी गयी है। इस दृष्टान्त में परिवर्तन की ओर झेक करने वाली भिन्न अवस्थायें वास्तव में शरीर की अवस्थायें हैं। शरीर का अधिष्ठान रूप आत्मा इन सब से अप्रभावित रहता है। फिर भी बाल, युवा आदि शब्दों का प्रयोग आत्मा के अर्थ में किया जाता है। अतः ब्रह्म के कारणत्व को भी इसी अर्थ में लेना चाहिए। परिवर्तन की भिन्न अवस्थायें यद्यपि ब्रह्म से सम्बन्धित हैं फिर भी ब्रह्म का निर्विकार स्वरूप अप्रभावित रहता है। अवस्थायें तो आगन्तुक हैं और वे अपने अधिष्ठानसे अपृथक् रूप से सम्बन्धित हैं। अतः ब्रह्म में अनेक अवस्थाओं के स्वीकार करने पर भी उसमें किसी प्रकार का दोष नहीं आता है^{३२}।

पुनश्च, यदि कोई कार्य निश्चित कारणों के संयोग से उत्पन्न होता है तो इसका यह अर्थ नहीं है कि कारण कारणों में विद्यमान गुणों को कार्य में भी अवश्य विद्यमान होना चाहिए। बालक के युवा होने पर बालक के शरीर में विद्यमान गुण और आत्मा में विद्यमान गुण तथा युवा के

३२.

'.....The different states involving changes do belong to Brahman and yet the immutable character of Brahman remains unaffected. Avasthā or a state is a characteristic which is accidental and which is inseparably related to that which is substrate of it. Accordingly there is no defect whatsoever in admitting the different states in respect of Brahman.'

— वही, पृ० ११३-१४

शरीर और आत्मा में विद्वान् गुणों का परस्पर संकर नहीं होता है ।
 सुकठ, कुष्ण और रक्त तन्तुओं से निर्मित पट में इन तीनों रंगों का संकर
 नहीं होता है । सुकलादि रंग नियत स्थान पर ही रहते हैं । इसी प्रकार
 विद्वान् का गुण चित् में, अविद्वान् का गुण अचित् में, ईश्वर का गुण ईश्वर में
 प्रकृत होने पर भी कोई दोष उत्पन्न नहीं होता है ।

पुनश्च, कारणात्ता सिद्धान्त से सम्बन्धित भूतिवाक्य इस
 प्रकार है : 'तद्विदं तद्विद्व्याकृतमासीत्', 'तन्नामरूपाभ्यां व्याक्रियते' आदि ।
 इन वाक्यों पर ध्यान देने पर यह प्रश्न उठता स्वामाविक है कि 'व्याकृत'
 शब्द से क्या केवल ब्रह्मस्वरूप प्रतिपादित होता है अथवा विद्विद् विशिष्ट ब्रह्म
 प्रतिपादित होता है ? उत्तर यह है कि यहाँ केवल शुद्ध ब्रह्म का प्रतिपादन नहीं
 है क्योंकि 'व्याकृत' शब्द उस रूप में ब्रह्म के सम्बन्ध में प्रचलित नहीं है जिस रूप
 में ब्रह्म शब्द का साधारणतया प्रयोग होता है । 'तन्नामरूपाभ्यां व्याक्रियते'
 इस वाक्य से भी सिद्ध होता है कि व्याकृत शब्द शुद्ध ब्रह्म का प्रतिपादक नहीं
 है । तद्विदं में 'वदन्' शब्द यहाँ उस पदार्थ के लिए प्रयुक्त है जो प्रत्येक काल में
 नाम-रूप के विकारों से रहित होता है । यह अनुभव सिद्ध है कि 'वदन्' शब्द
 का प्रयोग चित् एवं अचित् के अर्थ में हुआ है । अतः वाक्य के प्रथम भाग से यह
 अर्थ निकलता है कि विद्विद् अपनी सुखमावस्था में व्यष्टि और समष्टि (whole
 and parts) रूप विकार से रहित होता है । अतः यह मानना आवश्यक है

३३. वही, पृ० ११४

३४. '..... Obviously the reference is not to the pure Brahman because
 the word avyākṛta is not current in respect of Brahman in the same
 way in which the term 'Brahman' itself is.'

वही, पृ० ११४-१५

कि प्रलय काल में भी चित्त और अचित्त सूक्ष्मावस्था में विद्यमान रहते हैं । ब्रह्म की उपादान कारणात्ता को अन्य श्रुति वाक्यों से भी सिद्ध किया जा सकता है : 'तम स्त्री भवति' से भी यही अर्थ व्यंजित होता है कि प्रलयकाल में तमसू (अचित्त) अपने सूक्ष्मावस्था में रहता है और 'यस्य तमः शरीरम्' से स्पष्ट होता है कि वह सूक्ष्म तमसू ईश्वर का शरीर है । श्रुतियों के अन्य अनेक कारण बाध्य इस बात की पुष्टि करते हैं कि प्रलयावस्था में ब्रह्म का अस्तित्व है । अतः स्पष्ट है कि 'अव्याकृत' शब्द सूक्ष्म चिदचिद् विशिष्ट ब्रह्म का प्रतिपादक है^{३५} । 'असदा हृदमग्न आसीत्' 'असदेवेषमग्न आसीत्' आदि श्रुति वाक्यों में भी असत् शब्द से सूक्ष्म चिदचिद् विशिष्ट ब्रह्म ही प्रतिपाद्य है, सुद ब्रह्म नहीं क्योंकि सुद ब्रह्म मानने पर 'असत्' शब्द का विरोध होता है । श्रुतिका और घट के दृष्टान्त से भी यही अर्थ व्यंजित होता है कि विशिष्ट ब्रह्म ही उपादान कारण है । अतः स्पष्ट है कि जहाँ ब्रह्म, आत्मा आदि शब्दों से कारण का निर्देश हुआ है वहाँ निर्विकार श्रुति बल से विशिष्ट ब्रह्म ही उपादान है ।

पुनश्च, अद्वैती यह स्वीकार करते हैं कि प्रलयवस्था में सूक्ष्म अविद्या ब्रह्म के साथ रहती है । अतः स्पष्ट है कि यद्यपि दोनों मतों (अद्वैत एवं विशिष्टाद्वैत) में ब्रह्म प्रपञ्च का उपादान कारण अप्रत्यक्षा रूप से ही है फिर भी विशिष्टाद्वैत मत अद्वैत मत से अधिक तर्कसंगत है क्योंकि विशिष्टाद्वैत मत प्रत्यक्षा के आधार पर आत्मा को सत् मानता है तथा ब्रह्म की कूटस्थ एवं निर्विकार बताने वाले श्रुति वाक्यों से भी उसका कोई विरोध नहीं है । इसके अतिरिक्त, यदि कूटस्थ एवं निर्विकार ब्रह्म का प्रतिपादन करने वाली

३५. '.....Hence, it is ascertained that the word avyākṛtam in the text under consideration refers to Brahman qualified by the individual selves and matter in their subtle or unmanifest form.'

श्रुतियों से ब्रह्म की उपादान कारणाता का विरोध न'हो तो उसका केवल एक ही उपाय है और वह यह है कि त्रिद्विद्विशिष्ट ब्रह्म की जात का उपादान कारण मान लेना ।

माया की उपादान कारणाता

कुछ शांकरवेदान्ती माया को जात का उपादान कारण मानते हैं, ब्रह्म को नहीं । उनके इस मत का आधार उपनिषद् का 'मायाम् तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम्' वाक्य है । उनके मत में यहाँ माया उपादान-कारण है, 'प्रकृति' शब्द को उपादानकारण के अर्थ में ही लेना चाहिए। माया शब्द मिथ्या अर्थ में ही प्रचलित है । अतः स्पष्ट है कि जात का उपादान कारण अपने स्वरूप में मिथ्या है और यदि कारण मिथ्या है तो कार्य भी मिथ्या होगा । अतः जात, जो माया का कार्य है, मिथ्या है ।

अद्वैतियों के उपरोक्त मत के खण्डन में वेदान्तदेशिक का कहना है कि अद्वैतियों ने उपनिषद् वाक्य के अर्थ को तोड़-मरोड़ दिया है । निष्पत्ता रूप से ब्रह्म पर यही अर्थ प्रतिपादित होता है कि माया न तो मिथ्या है और न तो जात इसका कार्य है । वाक्य में मिथ्यात्व को प्रकृति का गुण नहीं कहा गया है । इसके विपरीत, प्रथमतः माया निर्दुष्ट की गयी है और फिर यह कहा गया है कि वह प्रकृति है । दूसरे शब्दों में, माया उद्देश्य है, प्रकृति विधेय है और प्रकृति माया का गुण है^{२६} ।

*अस्मान्मायी युजते विश्वमेतत् तस्मिंश्चान्धी मायया
सन्निहृतः^{३७} इस सम्पूर्ण वाक्य में मायिन और माया शब्द का तो प्रयोग किया

२६. सतसुचणी, पृ०२३८

३७. श्वेताश्वेतर उपनिषद्, ४.६

गया है परन्तु उनका तात्पर्य नहीं बताया गया है । निःसन्देह इस वाक्य का प्रयोग इन दोनों शब्दों को व्याख्यायित करने के लिए किया गया है । इसीलिए यह कहा गया है 'मायां तु प्रकृतिं विधान्मायिनं तु महेश्वरम्' अर्थात् माया महेश्वर की शक्तिरूपा प्रकृति है और उस माया नाम से कही जाने वाली शक्तिरूपा प्रकृति का अधिष्ठान परब्रह्म परमेश्वर है । उस परमेश्वर की शक्तिरूपा प्रकृति के ही अंगभूत कारण-कार्य समुदाय से सम्पूर्ण जात है^{३६} ।

पुनश्च, यह कहा जा सकता है कि यदि माया शब्द से प्रकृति विवक्षित है तो इसका अर्थ यह होगा कि प्रकृति उसी अर्थ में मिथ्या है जिस अर्थ में माया । परन्तु यहाँ स्पष्टतः माया मिथ्यात्व के अर्थ में प्रयुक्त नहीं है । फिर, माया का प्रयोग केवल मिथ्या के ही अर्थ में सर्वत्र नहीं हुआ है । माया सत् अर्थ में भी प्रयुक्त है । 'यावन्तः पांसवो भुमैः संख्याता देवमायया' वाक्य में माया शब्द का प्रयोग संख्या के अर्थ में हुआ है और जो संख्या के अर्थ में प्रयुक्त है वह मिथ्या नहीं हो सकता है । सम्पूर्ण वाक्य की शब्दरचना पर ध्यान देने पर वही कहा जा सकता है कि यहाँ माया का प्रयोग विशिष्ट ज्ञान के अर्थ में हुआ है^{३६} । इसी प्रकार अन्य अनेक दृष्टान्त प्रस्तुत किये जा सकते हैं जहाँ माया का प्रयोग मिथ्या से भिन्न अर्थ में हुआ है ।

पुनश्च, यदि माया को उपादान कारण मान लिया जाय और उसे मिथ्या कहा जाय तो भी यह नहीं कहा जा सकता है कि कार्य भी मिथ्या होगा । 'विलक्षणविकरण' प्रकरण व से यह बात स्पष्ट है कि

३८. अद्वैत एण्ड विशिष्टाद्वैत, पृ० ११७

३९. '.....Considering the context as well as the etymology, it is only proper to say that māyā here means a specific type of knowledge वही, पृ० ११७

कार्य अपने कारण से निम्न हो सकता है । उपादान कारण के मिथ्या होने पर भी यह आवश्यक नहीं है कि उसका कार्य भी मिथ्या हो । वास्तव में यहाँ उपादानकारण मिथ्या नहीं है बल्कि सत्^{४०} है । इसकी पुष्टि शास्त्रों के 'सद्विधा' से भी होती है ।

कार्य-प्रत्यय की सार्थकता

शांकरवेदान्त के अनुसार प्रत्यक्षादि प्रमाणों से जैय तथा शुक्ति आदि के द्वारा वर्णित सारे कार्य मिथ्या होते हैं क्योंकि वे किन्हीं विकल्पों द्वारा सत्य नहीं हैं । इस प्रसंग में निम्नलिखित विकल्प संभव हैं —

(i) कार्य कारण से सम्बद्ध होकर उत्पन्न होता है अथवा असम्बद्ध होकर? यदि सम्बद्ध होकर वह उत्पन्न होता है तो दोनों की सत्ता पहले से सिद्ध होने के कारण उनमें पूर्वपर भाव नहीं हो सकता और इसलिए उनमें कारणता नहीं हो सकती है । यदि दूसरा पक्ष स्वीकार करें तो असम्बन्धित कारण से असम्बन्धित कार्य की उत्पत्ति माननी पड़ेगी जिसका फल यह होगा कि या तो सब बीज सब सब बीज का कारण होगी या कोई बीज किसी का कारण नहीं होगी ।^{४१}

४०. '.....even though the material cause be illusory, the effect of it need not be illusory. As a matter of fact the material cause is not illusory, but real.' *वही, पृ० ११६-१८*

४१. 'किं कारणेन कार्यं सम्बद्धमारभ्यते, उदासम्बद्धम् ? त्रये सम्बन्धाभ्यतया द्वयोरपि सत्त्वाविशेषात् सव्येतरविभाषणयोरिव किं कस्य कारणं कार्यं वा ? असम्बद्धत्वे तु असम्बन्धाविशेषात् सर्वं सर्वस्य कारणमवेत्, न वा किञ्चित् कस्यचित् ।' *सतदुच्यते, पृ० २४०-४१*

(ii) कार्य कारण से भिन्न होता है या अभिन्न ? यदि भिन्न होता है तो फिर सब कार्य सब कारण से उत्पन्न माने जाने चाहिए या कोई किसी से उत्पन्न नहीं माने जाने चाहिए । यदि अभिन्न होता है सब तो आत्माभ्य दोष होगा^{४२}।

(iii) कारण में कार्य पहले से रहता है या नहीं रहता है ? यदि कारण में कार्य पहले से रहता है तो फिर उत्पन्न कैसे किया जा सकता है क्योंकि पत्थर पर अंकुर नहीं उगते या विश्वकर्मा भी पीले रंग को नीला नहीं कर सकते । यदि पहले से रहता है तो फिर उसकी उत्पत्ति ही व्यर्थ होगी^{४३}।

इस प्रकार जब कार्य की उत्पत्ति ही नहीं हो सकती तो फिर उसका नाश भी नहीं हो सकता^{४४}। श्रुतियाँ भी 'वाचान्मणविकारो नामधेयसु' इत्यादि वाक्यों से कार्य के मिथ्यात्व को सिद्ध करती हैं । यह है अजातवाद ।

४२. 'तथा कार्य कारणादभिन्नम्, अभिन्नं वा ? पुत्रि भिन्नत्वाविशेषात् सर्वं सर्वतः स्यात् ; न वा कुतरिचत् । उत्तरम्ऽऽत्माभ्यप्रसंग ।' वही, पृ० २४१ ।

४३. 'किं यदि कारणे पूर्व कार्यमसत्, कथं तेन जनयितुं शक्यम् ? न हि- प्रलयोदकावसिक्तम्बपि प्रस्तरेण अंकुरा प्ररोहन्ति । न च पीतै विश्वकर्माणाऽपि नीलमुत्कीर्यते (कीर्यते) । अत पूर्वमेव तत्रसत्, सिद्धत्वादेव न धाम्यं स्यात् । तत एव कारक व्यापारनैर्ण्यं (नैर्ण्यं) च ।' वही, पृ० २४१ ।

४४. 'स्वं बन्मनिऽनिरस्ते विनाशोऽपि निरस्त एव, तुल्यव्यायत्वात् ।' वही, पृ० २४१-४२

वेदान्तदेशिक ने इस अजातवाद का जो सण्डन किया है, वह इस प्रकार है —

(i) यह जो कहा गया कि कारण से सम्बद्ध होकर कार्य उत्पन्न होता है या असम्बद्ध होकर तो इस सम्बन्ध में यह कहा जा सकता है कि कारण से असम्बन्धित होकर कार्य उत्पन्न होता है । कार्य की उत्पत्ति के लिए एक कारण का अन्य अनुकूल कारणों से सम्बन्धित होना अपेक्षित होता है जैसे-
 बंकर की उत्पत्ति के लिए, बीज, मिट्टी और वायु, इन कारणों का परस्पर सम्बन्धित होना आवश्यक है । कार्य के साथ, सम्बन्धित होना आवश्यक नहीं है, [यदि यह कहा जाय तब तो फिर सब कारणों से सब कार्य उत्पन्न हो सकते हैं या फिर किसी कारण से कोई कार्य उत्पन्न नहीं हो सकता तो इसका उत्तर यह है कि इस दोष की प्रसक्ति तो तब होती जब असम्बद्धत्व ही कार्योंत्पत्ति का प्रयोजक होता । किन्तु यह बात यहाँ है नहीं, वरन् निश्चित शक्ति वाले पदार्थों की निश्चित कार्यों की उत्पत्ति करने में सामर्थ्य होती है, ऐसा अन्वय-व्यतिरेक से सिद्ध है^{४५} ।

(ii) जो भिन्नत्व और अभिन्नत्व वाले विकल्प की बात थी, वह भी इसी तर्क से निरस्त हो जाती है क्योंकि बड़े और कड़ु इत्यादि से विलक्षण घटादि नामक कार्य की उत्पत्ति देखी जाती है । उपादान कारण से भी कार्य

४५. 'यत्तु असंबन्धाविशेषात् सर्वं सर्वस्य कारणं भवेदिति-तत् तदा स्यात्, यथासम्बद्धत्वमेव कार्यारम्भ प्रयोजकं स्यात् । न च तदस्ति; तदास्तुनां प्रतिनियतशक्तीनां प्रतिनियत कार्यारम्भकत्वस्यान्वयव्यतिरेकि (क) सिद्धत्वात् ।' वहीं, पृ० २४२

अत्यन्त भिन्न ही होता है क्योंकि न तो मिट्टी घड़ का काम दे सकती है और न घड़ा मिट्टी का ।^{४६}

(iii) यह भी कहा गया कि कारण में कार्य पहले से रहता है या नहीं रहता है ; इसका क्या यह अर्थ है कि कार्यद्रव्य कारण अवस्था में द्रव्य रूप से रहता है अथवा नहीं ? यदि यह अर्थ है तो यह कहा जा सकता है कि हाँ रहता है । लेकिन द्रव्य रूप से रहता है, कार्यरूप से नहीं रहता । इससे उसकी साध्यता या कार्यता का विरोध नहीं है । कार्यावस्था में पहुँचकर वही द्रव्य कार्य बन जायेगा और वही कारणों के व्यापार की सफलता होगी । इसी अर्थ में विशिष्टाद्वैत सत्कार्यवाद को मानता है^{४७} । और यदि कारण में कार्य के होने के विषय में अद्वैतियों का यह अभिप्राय है कि कारणावस्था में कार्य की कार्यावस्था रहती है अथवा नहीं, तो इसका स्पष्ट उत्तर है कि नहीं रहती है । यदि यह कहा जाय कि जो ब्रह्मा नहीं रहती है वह कैसे उत्पन्न की जा सकती है तो यह स्रंका ही व्यर्थ है क्योंकि क्या किसी रहने वाली ब्रह्मा को फिर से उत्पन्न कुछ देता जाता है ? यह कल्पना ही अदृष्ट पूर्व है ।

इस प्रकार कार्य की उत्पत्ति सिद्ध हो जाने से समय जाने पर कार्य का विनाश भी सिद्ध होता है । 'वाचारम्भणं विकारो नामक्यम्'

४६. 'एतेन भिन्नत्वाभिन्नत्वविकल्पोऽपि निरस्तः, दण्डक्यादिविलदाणस्यैव घटादिस्तत्र उत्पत्तिवर्जनात् । उपादानेऽपि हि कार्यकारणयोः (उपादान-कारणकार्यावस्थयोः) अत्यन्तमेव-एव (हि) दृश्यते ।' बही, पृ० २४२

४७. 'यत्पुनः कारणे कार्यं (पूर्वं) सवर्द्धीति -तस्यकोऽर्थः -? किं कार्यद्रव्यं कारणावस्थायां द्रव्यरूपेण विद्यते, न वेति ? तत्र सदित्थंगी कुर्मः । तथाऽपि न साध्यत्वविरोध, अवस्थापक्रियेण तदुपपत्तेः । तत्र एव कारक व्यापार साफल्यं च । एतावानेव च नः सत्कार्यवादः ।'

बही, पृ० २४४

इत्यादि भुक्तिवाक्य तो केवल यह बताते हैं कि अन्य अवयवी द्रव्य की उत्पत्ति नहीं होती। कार्योंत्पत्ति की वे निरास नहीं करते हैं। इसीलिए इसके आगे ही 'भुक्तिकेत्येव सत्यम्' की उक्ति भी भुक्तियों में की गयी है^{४८}। इसलिये तर्क-मासों को दोहरे प्रत्यक्षादि प्रमाणों का शरण लेने वाले और भुक्ति वाक्यों की महत्ता को स्वीकार करने वाले हम सभी लोगों को चाहिए कि कार्यों की सत्यता को स्वीकार करें^{४९}। इसी आधार पर यह स्वीकार करना चाहिए कि जात के कार्य होने पर भी वह मिथ्या नहीं है।

श्रीनिवासचारी वेदान्तदेशिक की इन युक्तियों को पर्याप्त सत्य पाते हैं। अतएव इनके आधार पर वे भी अजातवाद का सण्डन करते हैं^{५०}।

अविद्या-सिद्धान्त

अभी तक जान्मिथ्यात्व के सिद्धान्त का विवेचन किया गया। किन्तु यदि अद्वैतवेदान्त में एक मात्र ब्रह्म ही सत् है और जात मात्र आभास है तो प्रश्न उठता स्वाभाविक है कि वह एक अनेक में कैसे प्रतीत होता है? इस समस्या के समाधान हेतु अद्वैतियों ने अविद्या-सिद्धान्त का प्रतिपादन किया। अविद्या के कारण ही ब्रह्म नामरूपात्मक जात के रूप में भासित होता है। अविद्या आवरण और विक्षेप करती है। आवरणशक्ति के द्वारा वह

४८. 'वाच्यारम्भणं विकारो नामधेयम्' इत्यादिका तु भुक्तियविद्रव्यान्तर-
निरासपरंति सद्ब्रह्मानिरूपणे व्यक्तमनुसन्धेयम्। अतएव 'भुक्तिकेत्येवसत्यम्'
इत्यादावपि परमार्थसत्यत्वमेव विवक्षितमिति सिद्धम्।' वही, पृ० २४५।

४९. 'अतः प्रत्यक्षादिशरणः भुक्तिशरणैरपि कार्यजातस्य सर्वस्य सत्यत्वमेष्टव्यम्।'।

वही, पृ० २४५

५०. अद्वैत एण्ड विशिष्टाद्वैत, पृ० १२०-२२

ब्रह्म के स्वरूप को आच्छादित कर देती है और फिर 'विषा'शक्ति के द्वारा ब्रह्म को अन्य प्रकार से प्रदर्शित करती है। इसके कारण ब्रह्मस्वरूप का अवधारण न होकर जात के नामरूपात्मक स्वरूप का अवधारण होता है। किन्तु अविद्या के दूर होने पर नामरूपात्मक जात की अवधारणा नहीं होती और केवल ब्रह्म का ज्ञान होता है। अविद्या को शंकराचार्य ने अध्यास कहा है। यह आत्मा की एक स्वाभाविक किन्तु कादाचित्क प्रवृत्ति है। इस अविद्या से कल्पित नामरूप को माया कहा जाता है^{५९}। अविद्या और माया एकार्थक हैं। पुनः, जैसे जानुभाविक जात अनिर्वचनीय है उसी प्रकार उसका मूल स्रोत अविद्या भी अनिर्वचनीय है क्योंकि उसे न सत् कहा जा सकता है और न असत्। वह सत् और असत् से विलक्षण है।

परन्तु प्रश्न यह है कि क्या अविद्या समस्या का संतोषजनक समाधान प्रस्तुत कर सकती है? अद्वैतवेदान्त के विरोधी इसका निष्ठायात्मक उत्तर देते हैं। उनके अनुसार यह सिद्धान्त समस्या के हल करने के स्थान पर अनेक नवीन समस्याएँ उपस्थित करता है तथा ज्यों-ज्यों इस पर विचार किया जाता है त्यों-त्यों यह अनेकानेक दार्शनिक गुट्टियों में उलझ जाता है। वास्तव में, अविद्या-सिद्धान्त का जितना सण्डन हुआ है उतना किसी अन्य दार्शनिक सिद्धान्त का नहीं। शंकराचार्य के बाद सर्वप्रथम रामानुजाचार्य ने अविद्या या माया के सण्डन में सात युक्तियाँ दीं। इन्हें सप्त अनुपपत्ति कहा जाता है। यहाँ इन्हीं सप्त अनुपपत्तियों को वेदान्तवैशिक की रीति से प्रस्तुत किया गया है।

भावरूप ज्ञान की अनुपपत्ति

शंकरवेदान्तियों के अनुसार ज्ञान भावरूप है अर्थात्

५९. शारीरक भाष्य, २.१.१४

अज्ञान केवल ज्ञान का अभाव या निषेधात्मक संप्रत्यय नहीं है जैसा कि विशिष्टाद्वैतवादी मानते हैं । अपने इस मत की पुष्टि वे प्रत्यक्षा, अनुमान और श्रुति से करते हैं ।

प्रत्यक्षा के द्वारा अज्ञान की भावरूपता इस आधार पर सिद्ध की जाती है कि ज्ञान के अभाव का प्रत्यक्षा होना असम्भव है क्योंकि दोनों परस्पर व्याघातक हैं । जहाँ प्रत्यक्षा का इस प्रकार ज्ञान होता है -- 'अहं अज्ञः' यह अज्ञान का उदाहरण है । अब प्रश्न है कि यह अज्ञान भावरूप है या अभावरूप ? अद्वैतियों के अनुसार यह केवल ज्ञान के अभाव की अवस्था नहीं है बल्कि भावरूपात्मक है क्योंकि ज्ञान को स्वयं अपने अभाव का ज्ञान नहीं हो सकता क्योंकि दोनों परस्पर विरोधी हैं । जिस वस्तु के अभाव का प्रत्यक्षा होता है यदि वह वेतना में है तो उसी समय उसके अभाव का कथन कैसे किया जा सकता है ? पुनश्च, यह भी नहीं कहा जा सकता है कि इसका ज्ञान किसी अन्य प्रमाण के द्वारा होता है । जब हम कहते हैं 'अहं अज्ञः' तो उस समय अज्ञान विद्यमान रहता है । अतः अन्य प्रमाणों के द्वारा उत्पन्न ज्ञान ज्ञान के अभाव का विरोधी है । अद्वैतवेदान्त के अनुसार यदि अज्ञान को भावरूप माना जाय तो कोई कठिनाई उत्पन्न नहीं होगी । जो भी भावरूप ज्ञान है उसका ज्ञान अपने ही स्वरूप के कारण होता है, किसी अन्य साधन की आवश्यकता नहीं है । केवल निषेधात्मक वस्तु का ज्ञान किसी अन्य ज्ञान पर निर्भर करता है । वास्तव में अज्ञान का ज्ञान भावरूप में होता है, जैसे 'अहं अज्ञः' 'अहं मुग्धोऽस्मि' । अतः 'अहं अज्ञः' में भी अज्ञान भावरूप से उपलब्ध होता है, केवल ज्ञान के अभाव रूप में नहीं ।^{५२}

५२. 'न च भावरूपेऽप्यज्ञाने विरोध प्रसंगः, भावरूपत्वादेव स्वरूपेण निरूपयितुं शक्यत्वात् । अस्ति च स्वरूपेणैव प्रतीतिः, मुग्धोऽस्मि, मुढोऽस्मीत्यादिका । तस्मादस्मक इत्यत्रापि तदेव भावरूप ज्ञानं प्रतीयते ।' शतब्रह्मणी, पृ० १८३ तथा अद्वैत शण्ड विशिष्टाद्वैत, पृ० १२५ ।

पुनश्च, अनुमान के द्वारा भी भावरूप ज्ञान को सिद्ध किया जा सकता है । यह अनुमान इस रूप में कहा जा सकता है--किसी प्रमाण के द्वारा सिद्ध ज्ञान के पूर्व कोई और तत्व होता है जो पूर्ववर्ती ज्ञान के अभाव से भिन्न होता है, जो ज्ञान के विनाश को जाह्लादित करता है और जो ज्ञान के साथ विद्यमान रहता है, क्योंकि वह उन वस्तुओं को प्रकाशित करता है जो पहले प्रकाशित नहीं थीं ; जैसे अन्धकार में प्रकाशित दीप उस स्थान पर उपस्थित अन्य वस्तुओं को प्रकाशित करता है^{५३} । इस अनुमान का उद्देश्य यह सिद्ध करना है कि प्रत्येक ज्ञान के पूर्व भावरूप ज्ञान रहता है जो ज्ञान के उत्पन्न होते ही समाप्त हो जाता है । ज्ञान की यह अवस्था ज्ञान के पूर्ववर्ती अभाव से भिन्न है । जिस प्रकार प्रकाश द्वारा छटाया जाने वाला अन्धकार भावात्मक है उसी प्रकार अज्ञान भी भावात्मक है ।

‘अनृतेन हि प्रत्युद्धाः, तेषां सत्त्वानां सत्तामनृतमपिमानम्,^{५४}
नासदासीन्मोदासीत् तदानीं तम आसीत् तमसागुह्यमग्रेप्रोत्सु^{५५}, ‘इन्द्रो मायाभिः
पुरु रूप ईयते^{५६} इत्यादि श्रुति वाक्यों में भी अविद्या को भावरूप ही कहा गया
है ।^{५७}

-
५३. ‘विप्रतिपन्नं मानज्ञानं स्वप्रागभावव्यतिरिक्त-स्वविनाशायवरण-स्वनिवर्त्य-
स्वदेशगतवद्वन्तरपूर्वकम्, अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्वात्, अन्धकारे प्रथमोत्पन्न-
प्रदीपप्रभावविति ।’ शतब्रह्मणि, पृ० १८६-९० ।
५४. छांदोग्य उपनिषद्, ८, ३, १ और २ ।
५५. यजुर्वेद, २, ८ और ९
५६. ऋग्वेद, ६, १७, १८
५७. अद्वैत एण्ड विशिष्टाद्वैत, पृ० १२६

अद्वैतवेदान्तियों की उपरोक्त विचारधारा के विरुद्ध यह कहा जा सकता है कि प्रत्यक्षा के द्वारा अज्ञान की भावरूपता सिद्ध नहीं हो सकती है। यदि अप्रत्यक्षा द्वारा अज्ञान भावरूप से ज्ञात होता है तो प्रश्न यह उठता है कि अज्ञान प्रत्यक्षा में इसके अनुरूप व्यक्त होता है या इसके विरोधी के रूप में व्यक्त होता है। यदि यह विरोधी के रूप में व्यक्त होता है तो अज्ञान को अभावात्मक मानने से जो कठिनाई उत्पन्न होती है, वह यहाँ भी उत्पन्न होगी। यदि अज्ञान ज्ञान का विरोधी है तो उसके ज्ञान के लिए उसके विरोधी का ज्ञान आवश्यक है। यदि वह ज्ञान विद्यमान है तो उसका अज्ञान, जो विरोधी है, अविद्यमान रहेगा। इस प्रकार अज्ञान का प्रत्यक्षा भी असम्भव है^{५६}।

पुनश्च, यह कहा जा सकता है कि प्रत्यक्षा द्वारा जो अज्ञान ज्ञात होता है वह केवल विशिष्ट ज्ञान का विरोधी है, सामान्य ज्ञान का नहीं तो इसका उत्तर यह है कि यह व्याख्या ज्ञान के प्राग्भावाव बाधे मत पर लागू नहीं होती। वह केवल उस विशिष्ट ज्ञान का विरोधी है जिसका प्राग्भावाव विचार का विषय है। द्वितीय विकल्प, अज्ञान ज्ञान का विरोधी नहीं है, भी संतोषजनक नहीं है क्योंकि इस प्रकार का कोई अनुभव नहीं होता है। 'अस्मि अज्ञः' और 'अस्मि मूर्खौऽस्मि' में अज्ञानी और मूर्ख अज्ञान के निष्पत्तात्मक फल का ही निर्देश करते हैं। प्रथमस एव विनाश के स्मान 'न' का प्रयोग न होते हुए भी ये शब्द किसी भावरूपता का निर्देश नहीं करते हैं^{५६}।

पुनश्च, अद्वैतियों का अनुमान भी अज्ञान की भावरूप सिद्ध करने में असफल है। उसमें अनेक तार्किक दोष हैं। अप्रकाशितार्थ-प्रकाशकत्व में प्रकाशकत्व के द्वः अर्थ सम्भव हैं --(i) क्या यह ज्ञान है ? अथवा

५६. वही, पृ० १२६

५६. वही, पृ० १२७

(ii) ज्ञान का कारण है ? अथवा (iii) इन्द्रियों का सहायक है ? अथवा (iv) ज्ञान का कारणमात्र है ? अथवा (v) प्राक्कृत्य का कारण है ? अथवा (vi) परोक्ष या अपरोक्ष रूप से केवल व्यावहारिक प्रयोग का कारण है ? प्रथम अर्थ सम्भव नहीं है क्योंकि दीप का प्रकाश ज्ञान नहीं है । द्वितीय अर्थ भी ठीक नहीं है क्योंकि पदा में उक्ता अभाव है अर्थात् वह स्वरूप से ही अस्तित्व है । तृतीय भी पदा में विद्यमान नहीं है । इन्द्रियों का जो सहायक है वह बीच ज्ञान का हेतु नहीं है । चतुर्थ अर्थ भी इन्द्रियों के लिए स्पष्ट प्रमाण नहीं है । पंचम अर्थ इस दृष्टान्त पर लागू नहीं होता । उसमें स्वरूपास्तित्व बोध है । षष्ठ अर्थ भी इन्द्रियों के लिए अपर्याप्त होने के कारण पर्याप्त नहीं है ।^{६०}

इन आलोचनाओं का मूल आधार यह है कि न्याययुक्ति में दिया हुआ प्रमाण अपर्याप्त है । जो पहले से व्यक्त नहीं है ज्ञान केवल उसे व्यक्त कर सकता है । किसी वस्तु की अमिथ्यवित्त उसके विरोधी को स्थापित करने में ही नहीं वरन् उस वस्तु को परिभाषित करने से होती है और यह केवल ज्ञान द्वारा ही सम्भव है ।

पुनरपि, श्रुतियों में जिस अज्ञान का उल्लेख है वह अद्वैतवेदान्त की अनिर्वचनीय सदसद्विलक्षण अधिवा नहीं है^{६१} । जिस वस्तु को न सत् कहा जा सके और न असत् उसकी सत्ता नहीं हो सकती । 'अनृत' का अर्थ अनिर्वचनीय नहीं है । इसका अर्थ वह कर्म है जो ज्ञान को संवृत्त करता है (ज्ञानसंकोचहेतुमुत्तमम्) । अनृत वह है जो हृत से भिन्न हो । इसी प्रकार तमस का अर्थ मूलप्रकृति है ।

६०. वही, पृ० १२७

६१. 'अनिर्वचनीयत्वाभिमताज्ञानप्रसंगमावाप्तु' सतसुभाषणी, पृ० १६१-६२

इसी प्रकार तमस का अर्थ मूल प्रकृति है । 'तम एकीभवति', 'यस्य तमश्चरीस्', 'बासीविदं तमोभूतमपलात्स्' इत्यादि श्रुति वाक्यों से इस बात की पुष्टि होती है कि तमस का प्रयोग मूलप्रकृति के अर्थ में हुआ है । इसी प्रकार जब यह कहा जाता है कि न सत् था, न असत् था, तो इसका अर्थ यह है कि ये दोनों तमस की सम्पूर्णता में परस्पर घुले-मिले रहते हैं । श्रुतियों में कहा गया का उल्लेख है उनसे भी अद्वैत मत का समर्थन नहीं होता है । इन स्थानों पर माया का अर्थ केवल प्रकृति है । इसी प्रकार माया का अर्थ अनिर्वचनीय नहीं है बल्कि विचित्रता (विचित्रं सृष्टिं करत्वं) है । अतः अज्ञान को किसी भी प्रमाण द्वारा भावरूप सिद्ध नहीं किया जा सकता है ।^{६२}

स्वरूपानुपपत्ति

शांकर वेदान्तियों के अनुसार स्वप्रकाश, चिन्मात्र, स्वरस ब्रह्म में अविद्या ही जात-भ्रम का कारण है । किन्तु अद्वैतियों का यह मत ठीक नहीं है क्योंकि यहाँ यह प्रश्न उठना स्वाभाविक है कि यह अविद्या पारमार्थिक है अथवा अपारमार्थिक ? और यदि यह पारमार्थिक है तो यह ब्रह्म से भिन्न है अथवा अभिन्न ? भिन्न मानने पर पारमार्थिक दोष का प्रसंग उपस्थित होता है और अभिन्न मानने पर जात-भ्रम का कारण ब्रह्म को ही मानना पड़ेगा और ब्रह्म के नित्य होने से यह भ्रम भी नित्य ही जायेगा । यदि यह कहा जाय कि ब्रह्म सत्कारी कारण के अस्तित्व से कभी प्रान्त होता है और उसके निवृत्त होने पर भ्रम की निवृत्ति हो जाती है, तो ऐसा मानने पर भी सत्कारी कारण के परमार्थ अथवा अपरमार्थ होने का विकल्प किसी भी प्रकार सिद्ध नहीं हो सकता । पुनः, प्रश्न उठता है कि सत्कारीकारण के रूप में अद्वैतियों को कौन सा पदार्थ विवक्षित है ? यदि तत्त्वमसि आदि वाक्यों से उत्पन्न तत्त्वज्ञान का प्राग्भाव

ही सकारणीकरण है तो यह कथन असंगत होगा क्योंकि तब अज्ञान की भाव-रूपता का प्रतिपादन करने का अद्वैतियों का प्रयास व्यर्थ हो जायेगा । तत्त्वज्ञान के उस प्राग्भाव का ब्रह्मरूप होना भी उचित नहीं है क्योंकि तत्त्वज्ञान से प्राग्भाव की निवृत्ति के साथ-साथ ब्रह्म की भी निवृत्ति का प्रसंग आ जायेगा । उस प्राग्भाव के ब्रह्म से भिन्न होने पर मिथ्या होने के कारण प्रान्ति का हेतुत्व ब्रह्म में ही आ जायेगा और ब्रह्म के नित्य होने से प्रान्ति के भी नित्यप्रकाशित होने का प्रसंग उपस्थित हो जायेगा और प्रान्ति के नित्य होने पर तत्त्वज्ञान की उत्पत्ति असम्भव हो जायेगी ।^{६१}

पुनरुच, प्रपंचदर्शन के सम्बन्ध में अविद्या की स्वयंसिद्धि की कल्पना निरर्थक है क्योंकि यह प्रश्न पुछा जा सकता है कि क्या अविद्या का अनुभव निर्दोष ब्रह्म को होता है ? यदि होता है तो इसका अर्थ यह होगा कि ब्रह्म सर्वत्र अविद्या का अनुभव करता है और यदि यह कहा जाय कि तत्त्वज्ञान के उदय के पूर्व तक ही ब्रह्म अविद्या का अनुभव करता है और तत्त्वज्ञान के उदय होने पर उसकी निवृत्ति हो जाती है तो इसका तात्पर्य यह होगा कि तत्त्वज्ञान के उदय का प्राग्भाव ही अविद्यादर्शन का कारण है (अविद्या दर्शन निबन्धन्म्) और वही प्रपंच दर्शन का भी कारण है । अतः तृतीय पदार्थ, अविद्या के मानने की कोई आवश्यकता नहीं है । फिर, यदि यह कहा जाय कि तत्त्वज्ञान का प्राग्भाव मानारूप प्रपंचदर्शन का कारण नहीं है तो इसके उत्तर में यह प्रश्न किया जा सकता है कि क्या भावात्मक सत्ता जैसे घटादि उत्कृष्ट कारण हैं ? यदि यह मान लिया जाय कि नेत्र में भावात्मक दोष, पीछिया आदि, अनेक भ्रम उत्पन्न करता है तो यह भी कहा जा सकता है कि परिच्छेद स्व भेद को न देखना भी बहुधा अनेक भ्रम उत्पन्न करता है । पुनः, यदि यह कहा जाय कि अभाव काष्ठ

से सीमित है और इसलिए वह काल की निम्न परिस्थितियों में नानारूप प्रपंचदर्शन को उत्पन्न करने में असमर्थ है और इसलिए अज्ञान-भाव-रूप मानता ही अधिक उपयुक्त है, तब भी उसी आग्रह से यह प्रश्न पूछा जा सकता है कि काल धर्म से असीमित अनादि अज्ञान, काल से सीमित होकर, तत्त्वज्ञान के उदय तक नानारूप प्रपंचदर्शन को कैसे उत्पन्न करता है ? उत्तर में यदि यह कहा जाता है कि अविद्या का स्वभाव ही ऐसा है तो फिर प्रश्न उठता है कि इस प्रकार का स्वभाव ज्ञानाभाव में मानने में हानि क्या है ? और ऐसा मानने से अविद्या की भी कल्पना नहीं करनी पड़ेगी । इसके उत्तर में अद्वैतैवान्ती यह कह सकते हैं कि तत्त्वज्ञान का प्राग्भाव निराकार है और निराकार अभाव प्रपंचदर्शन का कारण नहीं हो सकता है जबकि अविद्या भावरूप होने से विवर्तपरम्परा में परिणत हो सकती है (विवर्तपरम्परात्) और इसलिए प्रपंचदर्शन का कारण अविद्या ही सकती है । यहाँ पुनः प्रश्न उठ सकता है कि क्या यह विवर्तपरम्परा अविद्या का स्वरूप है अथवा अविद्या का कार्य है ? यदि यह अविद्या का स्वरूप है तो पूर्वोक्त दोष यहाँ भी लागू होगा और साथ ही साथ स्वरूप के नित्य विद्यमान रहने से सभी पदार्थों को सर्वत्र भ्रम होता रहेगा और यदि यह अविद्या का कार्य है तो इसका अर्थ यह होगा कि निर्वाहक ही निर्वाह्य बन गया ।

पुनरप, यह भी पूछा जा सकता है कि अविद्या स्वयं प्रकाश्य है या नहीं ? यदि नहीं है तो वह तुच्छ सिद्ध होगी क्योंकि जो किसी प्रमाण से सिद्ध न हो वह तुच्छ है । यदि स्वयं प्रकाश्य है तो फिर यह पूछा जा सकता है कि क्या यह प्रकाश अविद्या स्वरूप है अथवा ब्रह्मस्वरूप है ? अथवा अविद्या का धर्म है अथवा ब्रह्म का धर्म है अथवा इन सबसे निम्न कुछ है ?

६४. वही, पृ० १३०-३१

६५. शतबुधाणी, पृ० १६७

यह प्रकाश (manifestation) अविद्यास्वरूप नहीं हो सकता क्योंकि स्वप्रकाश होने के कारण यह ब्रह्म कैसा सत्य सिद्ध हो जायेगा और दोनों में भेद न रहेगा । यह ब्रह्मस्वरूप भी नहीं हो सकता क्योंकि ब्रह्मस्वरूप के नित्य होने के कारण अविद्या भी नित्य हो जायेगी और तब मुक्ति ही असम्भव हो जायेगी । प्रकाश को अविद्या कथवा ब्रह्म का धर्म भी नहीं माना जा सकता क्योंकि दोनों ज्ञाता नहीं हैं । जो प्रकाश कथवा ज्ञान का अविच्छिन्न है वही ज्ञाता है और इस रूप में ब्रह्म कथवा अविद्या को ज्ञाता नहीं माना जा सकता है । अतः प्रकाश दोनों में से किसी का भी धर्म नहीं है । ज्ञातृत्व का अध्यास भी नहीं माना जा सकता क्योंकि उस अध्यास का हेतु अविद्या ही हो सकती है और उस स्थिति में अन्योन्या^{४९}दोष का जायेगा क्योंकि प्रकाश का अध्यास अविद्या से होगा और अविद्या प्रकाश से सिद्ध होगी । पुनः, यदि यह कहा जाय कि ब्रह्म का कारण ब्रह्म है, तब अध्यास भी नित्य हो जायेगा और यदि हेतु के बिना ही अध्यास माना जाय तो प्रपञ्च का अध्यास भी बिना हेतु के हो जायेगा । अतः अविद्या की कल्पना अनावश्यक है । फिर, यह कहना भी ठीक नहीं है कि प्रकाश इन सबसे भिन्न कुछ है क्योंकि ब्रह्म से भिन्न सब कुछ मिथ्या है^{५०} ।

पुनरपि, अविद्या के आत्म्य का विचार भी समझ से बाहर है । किसी भी दृष्टिकोण से परीक्षा करने पर यह केवल विरोधों को जन्म देने वाला सिद्धान्त है ।

उपरोक्त आलोचनाओं के विरुद्ध अद्वैतवेदान्ती यह कह सकते हैं कि जैसे इन्द्रबालिक के कार्यों में वास्तविक वस्तुओं पर लगाये जाने वाले दोष प्रयुक्त नहीं होते, ठीक उसी प्रकार अवस्तुरूप अविद्या में वस्तु पर आरोपित दोष नहीं लगाये जा सकते हैं । वास्तव में, दुर्घटत्व तो अविद्या वृषण नहीं अपितु भूषण ही है^{५०} । अविद्या के सिद्ध न होने पर भी अद्वैत की कोई हानि

४९. वही, पृ० १२७

५०. 'दुर्घटत्वमविद्याया भूषणं न कुत्र तु भूषणम्' वही, पृ० १२६

नहीं है। अद्वैतियों के इस मत के विरुद्ध यह कहा जा सकता है कि उस स्थिति में उनका यह सिद्धान्त शून्यवाद फेला होगा क्योंकि शून्यवादी यह मानते हैं कि उनके विरुद्ध की गयी आलोचनायें शून्यवाद के सिद्धान्त का सण्डन नहीं करती हैं।^{६८}

अतः अविद्या का स्वरूप किसी भी प्रकार निष्पन्न नहीं हो सकता है।

ब्रह्मानुपपत्ति

अद्वैतवेदान्तियों के अनुसार ब्रह्म ही अविद्या का वाक्य है क्योंकि ब्रह्म से भिन्न किसी अन्य की सत्ता नहीं है। यहाँ प्रश्न उठना स्वाभाविक है कि स्वप्रकाशवैतन्य ब्रह्म अविद्या का वाक्य कैसे हो सकता है? इस समस्या को दूर करने के लिए वाचस्पति भिन्न आदि अद्वैती जीव को ही अज्ञान का वाक्य मानते हैं। यहाँ पुनः-पुनः दोनों मतों का सण्डन किया गया है।

उपरोक्त मत के सण्डन में यह कहा जा सकता है कि यदि अविद्या कुछ है तो उसका वाक्य अनिवार्य है और यह वाक्य निश्चितरूप से ब्रह्म नहीं हो सकता क्योंकि वह ज्ञाता नहीं है, वह स्वप्रकाश वैतन्य है, वह नित्य-मुक्त सर्वज्ञ है। यह अद्वैतरूप है। पुनः, यदि अज्ञान कुछ है जो ज्ञान से दूर होता है तो इसे ज्ञाता अथवा ज्ञान के आधार में विद्यमान होना चाहिए क्योंकि ज्ञान केवल उसी अज्ञान को दूर कर सकता है जो उसके भीतर विद्यमान हो। अद्वैत मत में, ब्रह्म ज्ञाता न होने के कारण अज्ञान का वाक्य नहीं हो सकता है। पुनः, अकारोपहितब्रह्म को ज्ञाता मान लेने पर भी समस्या का स्थापन नहीं हो सकता क्योंकि बुद्धि में अकार नष्ट हो जाता है और उस अवस्था में जीव को ही

६८. अद्वैत सण्ड विशिष्टाद्वैत, पृ० १३३ एवं भारतीय दर्शन का इतिहास,

भाग-१, पृ० ३०८-९

अविद्या का वाक्य स्वीकार करना पड़ेगा । अतः अद्वैतियों को या तो जीव को अविद्या का वाक्य मानने या फिर अज्ञान-सिद्धान्त को छोड़ने के लिए बाध्य होना पड़ेगा^{६६} ।

पुनश्च, अद्वैतियों के अनुसार अविद्या की निवृत्ति ब्रह्मज्ञान से होती है । ब्रह्म ज्ञानस्वरूप स्वप्रकाशवैतन्य है । यह रात और दिन की भाँति अविद्या के विपरीत है । अतः यह अविद्या का वाक्य नहीं हो सकता है । यदि यह मान लिया जाय कि अविद्या ब्रह्म में विद्यमान रहती है तो फिर वह क्या है जो अविद्या को दूर करती है ? यदि वृत्तिज्ञान का विषयरूप ब्रह्म अविद्या को दूर करता है तो ब्रह्मज्ञान का विषय ही चायेगा और फिर स्वरूपज्ञान और वृत्तिज्ञान, इन दो प्रकारों के ज्ञानों में भेद करने वाला कौन होगा^{६७} ?

पुनश्च, नित्यमुक्त होने के कारण भी ब्रह्म अज्ञान का वाक्य नहीं हो सकता है । अज्ञान से संपृक्त होना बन्धन है और असंपृक्त होना मोक्षा । दोनों परस्पर विरुद्ध स्वभाव वाले हैं । यह कहना वात्पविरोधी है कि नित्यमुक्त ब्रह्म अज्ञान का वाक्य है । अब, यदि यह कहा जाय कि इस कथन में कोई विरोध नहीं है क्योंकि ब्रह्म में अविद्या की उपस्थिति एवं अनुपस्थिति भिन्न काठों में होती है, तो उस स्थिति में ब्रह्म का नित्यमुक्त होना व्याघात-पूर्ण होगा और यदि यह कहा जाय कि ब्रह्म का नित्यमुक्त होना व्याघातपूर्ण नहीं है क्योंकि अविद्या का ब्रह्म से सम्बन्ध प्रम मात्र है तो उस स्थिति में बन्धन

६६. '.....The Advaitin is thus forced to admit either the individual self as the locus of ajñāna or to give up the theory of ignorance.'

अद्वैत एण्ड विशिष्टाद्वैत, पृ० १३४-३५

७०. वही, पृ० १३५

और मोक्ष का आनुभविक तारतम्य बुद्धिग्राह्य नहीं होगा।^{७६}

अन्त में, यदि ब्रह्म स्वज्ञ है तो वह अज्ञानी नहीं है और यदि ब्रह्म स्वज्ञ नहीं है तो यह कथन भ्रुति एवं स्मृतिविरुद्ध है। अतः नित्य-मुक्तस्वज्ञ ब्रह्म अज्ञान का आश्रय नहीं है।^{७७}

माया और अविद्या

कुछ अंतोत्तरवेदान्ती माया और अविद्या में भेद करते हैं।^{७४} उनके अनुसार जो दूसरों में मोह उत्पन्न करती है, वह माया है और जो अपने में मोह उत्पन्न करती है, वह अविद्या है।^{७५} किन्तु अद्वैतियों का यह मत ठीक नहीं है। दूसरों को बिना देते परव्यामोहन सम्भव नहीं है। परन्तु यदि दूसरों को देखकर ही व्यामोहन (delusion) सम्भव है तो प्रश्न उठता है कि ब्रह्म जो दूसरों का दर्शन करता है, वह दर्शन स्वामाविक दर्शन है अथवा अज्ञान के कारण है अथवा माया के कारण है? प्रथम विकल्प ठीक नहीं है क्योंकि स्वामाविक दर्शन का अर्थ है, निर्दोष दर्शन और जिसका निर्दोष दर्शन होगा वह सत्य सिद्ध होगा और तब ब्रह्म से भिन्न अनेक वस्तुओं की सिद्धि ही बायेगी और साथ ही साथ ब्रह्म में ज्ञातृत्व भी जा बायेगा। द्वितीय विकल्प भी संभव नहीं है क्योंकि तब ब्रह्म में अज्ञान पदा दृढ़ हो बायेगा। तृतीय पदा भी ठीक

७१. '....If it be said that eternal freedom is not contradicted since the relation of non-science to Brahman is only illusory, then the temporal sequence of bondage and release would be hardly intelligible.' वही, पृ० १२५

७२. 'अतो नित्यस्वज्ञत्वात् ब्रह्मणो न कदाचिदपि तस्याज्ञानानुभवसंभवः।' शतब्रह्मणो, पृ० १००

७३. 'ये तु ब्रह्मणो दोषं परिशीलन्तः ब्रह्माज्ञान माया शब्देनोपवरन्ति।' वही, पृ० २००

७४. 'परव्यामोहनहेतुमाया, स्वव्यामोहन हेतुरविधेति।' वही, पृ० २००

नहीं है क्योंकि माया परव्यामोहन में उपकरण मात्र है । वह परदर्शन का कारण नहीं हो सकती है^{७५} । इस दोष के परिहार में अद्वैती कह सकते हैं कि ब्रह्मात्मा माया की यह विशेषता है कि वह परदर्शन और उनका व्यामोहन दोनों का कारण हो सकती है । परन्तु यदि अद्वैतियों के इस कथन का तात्पर्य यह है कि मिथ्याभूत अन्य वस्तु का दर्शन माया से होता है, तब माया और अविद्या में भेद ही क्या है ? अर्थात् दोनों में कोई भेद नहीं है ।

पुनश्च, अद्वैती कह सकते हैं कि जैसे शुक्तिरजस आदि दर्शन का कारण अविद्या है, उसी प्रकार विपरीतदर्शन का कारण अविद्या है । किन्तु ब्रह्म के विपरीतदर्शन का कारण माया नहीं है क्योंकि ब्रह्म से भिन्न मिथ्याभूत वस्तुओं को मिथ्यारूप में ही माया उपस्थित करती है, जैसे शुक्तिरजस में जो मिथ्यात्वबुद्धि है उसका कारण अविद्या नहीं है । वह तो प्रमा ज्ञान के कारण है । इसलिए माया और अविद्या में भेद मानना आवश्यक है । किन्तु अद्वैतियों का यह मत ठीक नहीं है क्योंकि प्रश्न उठ सकता है कि ब्रह्म अपने से भिन्न मिथ्याभूत वस्तुओं को स्वप्न सिद्ध होने के कारण मिथ्यारूप में जानता है या प्रसन्नसिद्ध होने के कारण मिथ्यारूप में जानता है या प्रमथिद्धि की बात को छोड़कर केवल वस्तुओं का मिथ्यात्वमात्र जानता है । प्रथम विकल्प ठीक नहीं है क्योंकि ब्रह्म में प्रम मानने पुर ब्रह्म अविद्या से संयुक्त हो जायेगा । द्वितीय विकल्प भी ठीक नहीं है क्योंकि यदि ब्रह्म अपने से भिन्न को नहीं जानता है तो वह प्रपंच को भी, जो दूसरों के प्रम का परिणाम है, नहीं जान सकता है और यदि यह मान लिया जाय कि ब्रह्म दूसरों को जानता है तो इसका अर्थ यह होगा कि ब्रह्म स्वयं अविद्या से प्रभावित है । इसी प्रकार तृतीय विकल्प भी ठीक नहीं है क्योंकि यदि प्रपंच प्रम का परिणाम नहीं है तो इसके मिथ्यात्व का भी अनुभव

नहीं किया जा सकता क्योंकि मिथ्यात्व मात्र ज्ञात नहीं है वरन् एक वस्तु का, जहाँ वह नहीं है, उस स्थान पर दीखना है। यदि ब्रह्म दुसरे को केवल प्रम में देखता है तो इसका अर्थ यह नहीं है कि वह अपनी माया से दुसरे को प्रमित कर रहा है। स्वयं अद्वैती भी प्रतिबिम्ब, बन्ध्यापुत्र, चित्रछिन्नित-पुरुष आदि के ध्यामोहन के लिए माया का प्रयोग नहीं करते हैं। यदि कोई प्रयोग करता है तो वह उन्मत्त ही कहा जायेगा। इसी प्रकार ब्रह्म भी यदि मिथ्यारूप में निश्चित परध्यामोहन के लिए माया का उपयोग करता है तो वह भी उन्मत्त सिद्ध होगा और ब्रह्म में अज्ञान आ जायेगा^{७४}।

उपर्युक्त दोष का परिहार करते हुए आंतरवेदान्ती कहते हैं कि परध्यामोहन के लिए परदर्शन आवश्यक है। मिथ्यामृत परदर्शन दोष के बिना सम्भव नहीं है तो भी यहाँ ब्रह्म के परदर्शनहेतुत मायारूप दोष का अविद्यत्व नहीं है क्योंकि अपुरुषार्थ या अपरमार्थ दर्शन का हेतु अविद्या ही है^{७७}। माया ब्रह्म का ही प्रकाशन करती है वह अपुरुषार्थ रूप में नहीं करती है, प्रत्युत पुरुषार्थ रूप में करती है। लैल का उद्धारण नैद- जैसा पुरुषार्थ रूप में ही वह प्रकाशन करती है। अतः माया अविद्या नहीं है। किन्तु अद्वैतियों का यह मत ठीक नहीं है क्योंकि यदि माया पुरुषार्थ का हेतु है तो वह दोष नहीं हो सकती क्योंकि यदि वह दोष होगी तो उसमें अपुरुषार्थ-सम्बन्ध अवश्य होगा^{७८}।

७४. वही, पृ० १३७-३८

७७. 'अपुरुषार्थापरमार्थ दर्शनहेतुरविद्येति' । शतदूषणी, पृ० २०१

७८. '.....If māyā is the cause of a puruṣārtha it cannot be considered as a defect. If it be a defect, it cannot be a puruṣārtha. Nothing that produces a desirable end is treated as a defect.'

अद्वैतवेदान्ती पुनः कह सकते हैं कि माया ब्रह्म का दोष नहीं अपितु ब्रह्म का गुण ही है क्योंकि अन्त में वह माया पुरुषार्थ में पर्यवसन्न होती है । परन्तु अब प्रश्न यह है कि यह माया रूप गुण उच्छेदनीय है या नहीं ? यदि उच्छेदनीय है तो ब्रह्म की इच्छा से उच्छिन्न होती है या किसी अन्य की इच्छा से ? यदि ब्रह्म की इच्छा से उच्छिन्न होती है तो यह पुरुषार्थ-पर्यवसायी कैसे होगा ? क्योंकि अपुरुषार्थ को ही उच्छिन्न किया जा सकता है । अतः ब्रह्म इसे उच्छिन्न करने की इच्छा नहीं करेगा । किसी अन्य की इच्छा से भी इसका उच्छेद सम्भव नहीं है क्योंकि अन्य सभी माया से मोहित हैं और सीमित ज्ञान एवं शक्ति से सम्पन्न हैं । अतः सीमित ज्ञान एवं शक्ति से सम्पन्न तथा माया से प्रमित पुरुष सर्वशक्तिमान् एवं असीमित ब्रह्म के अनन्त पुरुषार्थ की साधिका माया की निवृत्ति में असमर्थ है । अद्वैती यह भी नहीं कह सकते हैं कि माया कभी स्वयं ही निवृत्त हो जाती है क्योंकि बिना कारण नास्त्यवादि बौद्ध ही मानते हैं⁴⁹ और यदि बिना कारण माया की निवृत्ति सम्भव है तो इसे पहले ही निवृत्त हो जाना चाहिए था । अब तक वह क्यों रही ? अतः यह स्वीकार कर लेना ही एकमात्र उपाय है कि माया उच्छेदनीय नहीं है अर्थात् माया नित्य है और ब्रह्मस्वरूप से सम्बद्ध है । परन्तु यह मत अद्वैतवेदान्तियों को मान्य नहीं है । अतः माया म्रम है और ब्रह्म सुदृढ एवं निर्विशेष है, इस सिद्धान्त के आधार पर माया और अविद्या को पृथक् करना सम्भव नहीं है ।⁵⁰

 49. वही, पृ० १३८-३९

50. '.....It is impossible to draw a distinction between māyā and avidyā on the view which maintains that māyā is illusory and Brahman is pure and indeterminate.'

वही, पृ० १३८-३९

जीवान्मानुषपति

ब्रह्म में अविधादोष का निवारण करने के लिए वाचस्पति मिश्र आदि अद्वैतवेदान्तियों का कहना है कि ब्रह्म अज्ञान का आवृत्त नहीं है। अन्तःकरण में प्रतिबिम्बित ब्रह्म जीव है। अज्ञान और संसार इस जीव में परावृत्त हैं। यद्यपि प्रतिबिम्ब ही मूल विम्ब जैसा ही है तो भी जब मूल दर्पण में प्रतिबिम्बित होता है तो मूल में अविज्ञान मलिनता आदि दोष प्रतिबिम्बित करने वाले दर्पण के दोष के कारण प्रतिबिम्ब में दिखायी पड़ते हैं। वास्तव में मूल में दोष नहीं है। वही प्रकार ब्रह्म में प्रतिबिम्बित जीव में स्थित दोष ब्रह्म से सम्बन्ध नहीं होते हैं। पुनः, यदि प्रश्न किया जाय कि ब्रह्म से अस्मिन् जीवों में अज्ञान कैसे आ सकती है तो अद्वैतियों का उत्तर है कि इस प्रकार के प्रश्न निरर्थक हैं। इसी कारण से जीव-ईश्वर, ब्रह्म-मुक्त, शिष्य-आचार्य आदि व्यवस्था भी सिद्ध होती है। पुनः, जिस प्रकार मूल के प्रतिबिम्ब में दिखायी पड़ने वाले मलिनत्व आदि दोष मिथ्या हैं, उसी प्रकार मिथ्यामूल जीवगतदोष भी मिथ्या है और इसलिये ज्ञान से निवृत्त हो सकता है। अतः जीव और ब्रह्म के तादात्म्य होने पर भी ब्रह्म की शुद्धता प्रभावित नहीं होती है^{६१}।

अद्वैतियों के उपरोक्त मत के सफल में कहा जा सकता है कि अन्तःकरण में चैतना का प्रतिबिम्ब या अविधा असम्भव है और इस आधार पर अनेक जीववाद की कल्पना भी ठीक नहीं है^{६२}। दूसरे शब्दों में, आकारवान

६१. वही, पृ० १३६

६२. *reflection of*
..... Consciousness in the inner organs or the no-science is an impossibility and the postulation of the plurality of jivas on that ground is untenable.'

वही, पृ० १४०

विषयों का प्रतिबिम्ब होता है। किन्तु यहाँ कुछ ब्रह्म और अविद्या दोनों ही आकारवान् नहीं हैं। ऐसी स्थिति में एक का दूसरे में प्रतिबिम्ब कैसे संभव है? यदि यह मान लिया जाय कि प्रतिबिम्ब सम्भव है, तो फिर अविद्या का आश्रय भीव नहीं हो सकता है।

पुनरप, अद्वैतियों का यह कहना ठीक नहीं है कि अविद्या ब्रह्म में नहीं अपितु भीव में रहती है। यदि स्वाभाविकरूप में भीव अविद्या का आश्रय है तो इसका परिणाम यह होगा कि ब्रह्म ही अविद्या का आश्रय है। यदि यह कहा जाता है कि अविद्या मौक्तिक द्रव्य से सम्बन्धित है, तो उसे दूर नहीं किया जा सकता है क्योंकि मौक्तिक द्रव्यों से आवृत्त भीव में अविद्या को दूर करने की इच्छा कभी नहीं हो सकती और न ही उसमें उसे दूर करने की सामर्थ्य है।

पुनरप, यह प्रश्न किया जा सकता है कि सर्वबीजमेव-कल्पिका विद्या एक है या प्रति बीजों में भिन्न है? प्रथम विकल्प के अनुसार अज्ञान के निवृत्त हो जाने पर एक भीव की मुक्ति से सभी भीव मुक्त हो जायेंगे। द्वितीय विकल्प में यह निश्चित करना कठिन है कि अविद्या पकड़े जाती है अथवा बीजों का परस्पर मैद और इस प्रकार अन्योन्याश्रय दोष उत्पन्न हो जायेगा। यदि भीव अनेक हैं, तो अविद्या को भी अनेक मानना पड़ेगा और यदि अविद्यार्थ अनेक हैं तो अनेक बीजवाद मानना अनिवार्य है। अद्वैतैवान्ती बीजमेव को वास्तविक नहीं मानते हैं। यदि यह मान लिया जाता है कि बीजों का मैद वास्तविक नहीं है, तो बीजमेव की सिद्धि के लिए अनेक अविद्या मानने की आवश्यकता नहीं है। दूसरी ओर, 'अज्ञान ब्रह्म से सम्बन्धित है; इस मतानुसार बीजमेव निष्पत्ता होने से, भिन्न बीजों के अनुसार भिन्न अविद्या मानने की आवश्यकता नहीं रहती। कुछ भी हो, अविद्या, चाहे सत्य हो अथवा प्रमत्त हो, वह बीजों की भिन्नता नहीं छका सकती है।

पुनश्च, अनेक जीवों को उत्पन्न करने वाली अविद्या ब्रह्म में रहती है या जीवों में ? यदि प्रथम विकल्प स्वीकार कर लिया जाय तो इसका तात्पर्य यह होगा कि ब्रह्म ही अविद्या का वाह्य है, जीव नहीं । यदि द्वितीय विकल्प स्वीकार कर लिया जाय तो फिर वही पुरानी कठिनाई उपस्थित होती है कि अविद्या का भेद प्राथमिक है अथवा जीवों का भेद । बीज और अंकुर की भांति अविद्या और जीव के पारस्परिक सम्बन्ध को अनादि मानकर भी इस समस्या को छल नहीं किया जा सकता क्योंकि अंकुर उत्पन्न करने में समर्थ बीज अपने वाप को उत्पन्न नहीं कर सकता है । अतः बीज और अंकुर का साम्यानुमान भी इस समस्या को छल नहीं कर सकता है^{८४} ।

यदि यह कहा जाय कि पूर्वगामी जीवों की अविद्या उत्तर-काळीन जीवों को उत्पन्न करती है तो जीव-नाशवान् हो जायेंगे और यह अवस्था उन श्रुतिवाक्यों के विरुद्ध होगी जो यह प्रकाशित करते हैं कि जीव नित्य अनश्वर हैं । अतः अद्वैतवेदान्तियों के मत का समर्थन कि अविद्या ब्रह्म में नहीं अपितु जीवों में रहती है, किसी भी परिस्थिति में सम्भव नहीं है ।

तिरोधानानुपपत्ति

शांकरवेदान्तियों के अनुसार ब्रह्म इस अर्थ में अविद्या का विषय है कि अविद्या ब्रह्म का तिरोधान करती है । इस मत के सण्डन में कहा जा सकता है कि अविद्या ब्रह्म का तिरोधान नहीं कर सकती है क्योंकि ब्रह्म स्व-प्रकाश एवं ज्ञानस्वरूप है । प्रश्न उठता है कि तिरोधान का क्या अर्थ है ? तिरोधान के निम्नलिखित आठ विकल्प हो सकते हैं^{८५} —

(i) क्या यह इन्द्रिय-विषय के सम्बन्ध का अभाव है ? अथवा

८४. अद्वैत सण्ड विशिष्टाद्वैत, पृ० १४१-४२

८५. वही, पृ० १४२-४३

- (ii) इन्द्रियज ज्ञान के विषय का अभाव है ? अथवा
 (iii) ज्ञान मात्र के विषय का अभाव है ? अथवा
 (iv) ज्ञान का स्वयं विषय न होना है ? अथवा
 (v) ज्ञान का स्वप्रकाश न होना है ? अथवा
 (vi) जो स्पष्टतः विन्न है उसका विन्न न होना है ? अथवा
 (vii) ब्रह्म की अभिव्यक्ति के सहायक कारणों में से किसी एक का निराकरण ?
 अथवा
 (viii) अनिर्वचनीयत्व ?

प्रथम तीन विकल्प अस्पष्ट हैं क्योंकि ब्रह्म किसी न किसी अर्थ में इन्द्रियज ज्ञान का विषय है अथवा सामान्य ज्ञान ही है और यह अद्वैतियों को मान्य नहीं है । चतुर्थ विकल्प की भी यही स्थिति है । पंचम विकल्प स्वप्रकाश भंग का है । स्वप्रकाश से न तो स्वगोचर विवक्षित है और न प्रकाशान्तर । दोनों पदार्थों में कृति विरोध है । छठवें विकल्प के अनुसार तिरोधान विश्वस्वरूप का अविश्व होना है और यह असम्भव है । प्रत्यक्ष के स्वरूप आत्मा का परीक्षाज्ञान व्युक्त है । सातवां विकल्प भी सहायकारणों के निरपेक्षा होने के कारण अस्मिद्ध है । आठवां विकल्प कष्टसाध्य है । अनुरूपिणीस्वरूप की कल्पना कष्टसाध्य ही है^{८६} ।

अतः निर्विशेष, नित्य एवं स्वप्रकाश ब्रह्म का स्वरूप तिरोहित नहीं हो सकता है ।

निवर्तकानुपपत्ति

शांकरवेदान्तियों का कहना है कि ब्रह्मविनायक अज्ञान ही अविद्या है और उस अविद्या की भिवृत्ति बीजब्रह्माद्वैत से होती है । इस प्रसंग में

यह प्रश्न ही सकता है कि अविद्या का निवर्तक बीजब्रह्मेत्य का ज्ञान किस प्रकार का है ? (i) क्या यह ब्रह्मस्वरूप ज्ञान से भिन्न है ? अथवा (ii) अभिन्न है ? अथवा (iii) भिन्नाभिन्न है ? अथवा (iv) न तो भिन्न है, न अभिन्न ? अथवा (v) ऐसा है कि यह कहा नहीं जा सकता कि वह कैसा है ?

(i) प्रथम विकल्प असम्भव है क्योंकि ब्रह्म निर्विषयक ज्ञानस्वरूप है और यह ज्ञान निर्विषय नहीं हो सकता । यदि यह कहा जाय कि यह ज्ञान अविषय ही है तो प्रश्न उठता है कि उस ज्ञान का विषय क्या है ? (क) क्या कुछ ब्रह्म इसका विषय है ? अथवा (ख) अविद्या समस्त ब्रह्म इसका विषय है ? अथवा (ग) अन्य कुछ इसका विषय है ?

(क) कुछ ब्रह्म उसका विषय नहीं हो सकता क्योंकि कुछब्रह्मस्वरूप के समान ही ब्रह्मस्वरूप विषयक ज्ञान होगा । जब कुछब्रह्मस्वरूप ज्ञान अविद्या की निवृत्ति नहीं कर सका और सम्पूर्ण दृष्टि होती रही तब फिर उसी के समान कुछ-ब्रह्मस्वरूप विषयक ज्ञान अविद्या की निवृत्ति कैसे करेगा अर्थात् नहीं करेगा ।

(ख) अविद्या-समस्त ब्रह्मविषयकज्ञान भी अविद्या का निवर्तक नहीं हो सकता क्योंकि यह अविद्या के स्वरूप से ही निश्चित है । यदि अविद्यामिथित ज्ञान अविद्या का निवर्तक माना जाय तो अविद्या मिथित प्रत्यक्षादि ज्ञान भी मृत आदि के निवर्तक हो जाते और कुछ भी विहायी न पड़ता ।

८०. वही, पृ० १४४

८८. 'वात्मस्वरूपस्यैव ज्ञानस्य तस्यापि प्रमनिवर्तकत्वाद्योगात् ; उभयोरपि यथावस्थितब्रह्मस्वरूपप्रकाशरूपत्वाविशेषात्' । इतदुपपत्ती, पृ० २०३ ।

८९. वही, पृ० २०४

(ग) अन्य कुछ विषय या तो परमार्थस्वरूप होगा या अपरमार्थस्वरूप । यदि परमार्थस्वरूप है तो उसका उत्तर प्रथम विकल्प में दिया जा चुका है और यदि अपरमार्थस्वरूप है तो उसका उत्तर द्वितीय विकल्प में दिया जा चुका है । इसलिए अविद्यानिवर्तकज्ञान ब्रह्मस्वरूप से भिन्न नहीं हो सकता है ।

(ii) अविद्यानिवर्तकज्ञान यदि ब्रह्मस्वरूपज्ञान से अभिन्न है अर्थात् तत्परूप ही है तो यह तो अनादि काल में भी विद्यमान था । अतः अविद्या प्रपञ्च ही सम्भव न होता^{६०} ।

(iii) तृतीय विकल्प भी सम्भव नहीं हो सकता क्योंकि भिन्न होने पर प्रथम कल्प के दोष उद्भासित होंगे और अभिन्न होने पर द्वितीयकल्प के दोष उद्भासित होंगे ।

(iv) चतुर्थ विकल्प अनिर्वचनीयता की अवस्था उपस्थित करता है । अनिर्वचनीय अवस्था अपने आप में एक सुदृढ़ वसंभावना है । इसलिए अनिर्वचनीयता प्रकारक सारे दोषों से यह दूषित है^{६१} ।

(v) पांचवें पक्ष के सम्बन्ध में कहा जा सकता है कि क्या वह साधनों के दूषित होने के कारण अकथनीय है अथवा अन्य कोई बात है । यदि प्रथम बात है तो यह पक्ष स्वतः दूषित सिद्ध होता है और यदि दूसरी बात है तो वह है ही नहीं क्योंकि उक्त कोटियों के अतिरिक्त कोई कोटि नहीं है^{६२} ।

६०. ब्रह्मस्वरूपस्य विश्वनिवर्तकत्वे तस्यानादित्वेन प्रपञ्चाभ्यासाभावप्रसंगेन

(अथासंभवाभावप्रसंगात्) प्रपञ्चप्रतिभासस्याप्यनुबन्धप्रसंगात् । वही, पृ० २०६

६१. 'चतुर्थस्तु मय प्रतिषेधापरूपोऽनिर्वचनीयत्वतः (इत्यानिर्वचनीय)दूषाणा न्येनोभय-
सिद्धयनतिरेकात् तद्दूषणैर्नैव दूषितः' । वही, पृ० २०६

६२. 'किं साधनदूषाणप्रयासेन ?

उत्तरम् कथंचिदपि उक्तकोटिवाचिर्भाषासिद्धेः' । वही, पृ० २०६

अन्त में एक तथ्य और उल्लेखनीय है कि अगर कोई निवर्तक ज्ञान सम्भव भी है तो वह स्वयं रहेगा कि निवृत्त हो जायेगा । यदि वह जागृत है तो उसे स्वयं निवृत्त होना ही पड़ेगा और तब फिर अविद्या उभय प्रसर हो जायेगी और अगर नहीं निवृत्त हुआ तो वह स्वयं दूसरे प्रकार का अज्ञान होगा और अज्ञान का भंग करेगा तथा द्वैत बना रहेगा । अतः अविद्या का कोई निवर्तक नहीं है ।

श्रीनिवासचारी वेदान्तदेशिक की उपरोक्त युक्तियों को पर्याप्त सत्य पाते हैं । अतएव इनके आधार पर वे अविद्या-निवर्तक का लण्डन करते हैं ।^{६३}

निवृत्त्यनुपपत्ति

अद्वैतवेदान्तियों के अनुसार अविद्यानिवृत्ति अद्वैतवाक्यों के ज्ञान, मनन एवं निनिध्यासन से होती है । परन्तु वस्तुस्थिति यह है कि अविद्यानिवृत्ति का विचार ही अयुक्त है क्योंकि यह पूछा जा सकता है कि अविद्यानिवृत्ति स्वयं प्रमत्त है अथवा नहीं और यदि यह प्रमत्त है तो अविद्या की पूर्ण निवृत्ति कैसे सम्भव है ? जो स्वयं प्रमत्त है, निवृत्ति का अस्तित्व है तो उसके कारणरूप अविद्या को अस्तित्ववान् होना चाहिए क्योंकि बिना कारण के कार्य नहीं होता । यह भी नहीं कहा जा सकता है कि अविद्यानिवृत्ति का आधार आत्मा (आत्मोपादान) है क्योंकि तब आत्मा को परिणामी मानना पड़ेगा और यदि वह ब्रह्म अविद्या की मांति स्वयं आधाररहित है, तो अविद्या को उसके सम्बन्ध करना व्यर्थ है और इसका भी कोई कारण नहीं दिखायी पड़ता है कि अविद्यानिवृत्ति के बाद भी वह फिर क्यों विद्यमान रहती है ।^{६४}

६३. अद्वैत एण्ड विशिष्टाद्वैत, पृ० १४४-१४८

६४. वही, पृ० १४८-४९

पुनश्च, यदि अद्वैती यह कहते हैं कि अविद्या-निवृत्ति का कार्य यह दिखलाना है कि ब्रह्म से भिन्न सब कुछ मिथ्या है और जैसे ही यह कार्य पूर्ण हो जाता है, अविद्या-निवृत्ति भी पूर्ण हो जाती है, तो फिर दुसरी कठिनार्थ का सामना करना पड़ता है क्योंकि यदि अविद्या-निवृत्ति स्वतः ही जाती है और यदि वह प्रमत्त है तो इसका अर्थ होगा, अविद्या-निवृत्ति की निवृत्ति अर्थात् या तो अविद्या-निवृत्ति पुनः स्थापित हो जाती है या वह सत् है^{६५}। यहाँ अद्वैती यह कह सकते हैं कि जब घड़ा उत्पन्न होता है तो इसका यह अर्थ है कि उसके प्राग्भाव का नाश हो गया किन्तु जब वह घड़ा फिर नष्ट हो जाता है तो इससे यह अर्थ नहीं निकलता है कि प्राग्भाव फिर उत्पन्न हो गया। इसी प्रकार अविद्या-निवृत्ति न तो पुनः स्थापित हो जाती है और न ही वह सत् है।

अद्वैतियों के उपरोक्त तर्क के सफाई में यह कहा जा सकता है कि घड़े का प्राग्भाव, जो अभाव और प्रमत्त है, युक्त है क्योंकि नाश(दाय) जो घड़े और उसके प्राग्भाव को दूर करता है, का अस्तित्व है जबकि अविद्या-निवृत्ति में निषेध के लिए कोई पदार्थ नहीं है। यदि यह कहा जाय कि अविद्या के निषेध के लिए ब्रह्म विद्यमान है तो कठिनार्थ यह होगी कि ब्रह्म जो अविद्या और उसकी निवृत्ति का निषेध है, नित्य होने से, प्रपञ्च की किसी भी काल में प्रतीति नहीं होनी चाहिए और इस प्रकार भेद की भी प्रतीति नहीं होनी चाहिए और उस स्थिति में मोक्षशास्त्र के अध्ययन की कोई आवश्यकता नहीं

६५.

'.....If the cessation of avidyā itself ceases to exist and if that be illusory, then that would mean that there is a cessation of cessation which means either that avidyā is again restored or that it is real.'

वही, पृ० १४६

होनी चाहिए ।^{६६}

पुनरप, अद्वैतियों का यह कहना भी असंगत है कि अविद्या-
निवृत्ति प्रमरूप नहीं है । यदि यह प्रमरूप नहीं है तो प्ररन किया जा सकता है
कि यह ब्रह्मस्वरूप में अन्तर्निहित है या नहीं ? यदि इसका समावेश ब्रह्मस्वरूप में
है तो ब्रह्म के अनादि होने से अविद्या का सर्वत्र उक्त समावेश होना चाहिए । पुनः,
यदि यह कहा जाय कि ब्रह्म का अस्तित्व स्वयं अज्ञान का अन्त है, तो फिर
अविद्यानिवृत्ति को ब्रह्मस्वरूप की पहचान के साथ कार्य-कारण सम्बन्ध से जोड़ना
सम्भव न होगा ।^{६७}

अद्वैतवेदान्ती एक और तर्क उपस्थित करते हैं । उनके
अनुसार ब्रह्म से भिन्न होने के कारण अविद्यानिवृत्ति सत् नहीं है । यह सत् और
असत् स्वरूप भी नहीं है क्योंकि यह विरोधाभास है । यह सत् और असत् से
भिन्न भी नहीं है क्योंकि उस स्थिति में उसकी वास्तविक निवृत्ति न होगी ।
इसलिए अन्ततोगत्वा यह या तो असत् होगी या उपरीक्षित चारों विकल्पों से
भिन्न होगी (पंचम प्रकार) । अविद्या, सत् और असत् से भिन्न है, उसकी
निवृत्ति भी वास्तविक है क्योंकि यह सिद्ध किया जा सकता है । 'यदाऽनुस्यूतेः
इस न्याय से सिद्ध है कि अविद्यानिवृत्ति सत् एवं असत् पदार्थों से भिन्न एक
विलक्षण पदार्थ है ।'^{६८}

६६. '.....If it be said that there is Brahman which negates the
cessation of avidyā, then the difficulty would be that Brahman,
the negation of both avidyā and its cessation being eternal,
there should be no appearance of the universe at any time. As such
there being an end to the appearance of difference etc., the study
of mokṣa- 'Śāstra need not be undertaken.' वहीं, पृ० १४६-५०

६७. वहीं, पृ० १५०

६८. वहीं, पृ० १५०

अविधानिवृत्ति के सम्बन्ध में अद्वैतियों का उपरोक्त तर्क ठीक नहीं है। उपर्युक्त तीन विकल्प स्वयं अद्वैतियों द्वारा सण्डित हो जाते हैं। जहाँ तक चतुर्थ विकल्प का प्रश्न है यदि असत् या अभाव का अर्थ कोई अन्य भाव है तो अविद्या को मान्ना द्वैतवाद को उपस्थित करेगा। दूसरी ओर, यदि असत् का अर्थ तुच्छ माना जाता है, तो यह शक्यता की भाँति असत् होगा। इस प्रकार अविधानिवृत्ति से मुक्ति नहीं होगी। पुनः, पंचम विकल्प भी ठीक नहीं है क्योंकि यदि अविधानिवृत्ति सत्, असत् और सदसद् से भिन्न है तो वह वास्तव में माध्यमिकों का शून्यवाद जैसा मत हो जायेगा क्योंकि वह भी प्रक प्रपंच को पंचम प्रकार का मानता है। पुनः, 'यदानुरूपोपधिः' न्याय का प्रयोग भी अनुचित है क्योंकि यदि विरोध के बिना अनुरूपता हो, तो स्वयं अनिर्वचनीय अविद्या का नाश अनिर्वचनीय हो जायेगा। फिर यदि अनुरूपता विरोध द्वारा हो तो अनिर्वचनीयता का विरोधी निर्वचनीयता होगी तो भी सबसद्विलक्षणत्व टिक न सकेगा।^{६६}

इस प्रकार स्पष्ट है कि वेदान्तदेशिक ने अद्वैत मत के सण्डन के लिए शतदुष्प्रणी नामक एक स्वतंत्र ग्रन्थ लिखा था और उसी का आंग्ल अनुवाद आधुनिक युग में डा० सुरेन्द्र नाथ दासगुप्त एवं डा० एस० एम० श्रीनिवासवारी ने किया। स्वयं वेदान्तदेशिक ने वास्तव में रामानुजाचार्य के श्रीभाष्य के आधार

६६. '.....the maxim, Yaksānurūpobādh does not apply here.

If there should be conformity without opposition, then the cessation of non-science which is regarded as indescribable would follow to be indescribable. If there is conformity by opposition, then the opposite of indescribability being describability, its being different from real-non-real would not stand.' वहीं,

पर अपने ग्रन्थ की रचना की थी। वे रामानुजाचार्य की भांति ही जड़त्ववादियों को 'प्रच्छन्न बौद्ध' तथा 'वैद्यमार्गविद्वेषक' मानते हैं^{१००} और इसलिए उनकी दूषण पद्धति का प्रमुख स्वर ओपेद भुक्तियों की ओपेदपरक व्याख्या करना है। वहाँ तक इस व्याख्या का प्रश्न है, वहाँ तक सायण आदि वैद्यभाष्यकारों की ही भुक्तियों से वेदान्तवैशेषिक की व्याख्या उनके परवर्ती जड़त्व आचार्यों ने कर दिया है। फिर वहाँ तक उपनिषदों के ओपेदपरक कथनों का प्रश्न है, जायें धीबो, जो स्वयं रामानुजाचार्य के ब्रह्मसूत्रभाष्य से सहमत हैं, कहते हैं कि उपनिषदों की व्याख्या में संकराचार्य रामानुजाचार्य से अधिक प्रामाणिक हैं। अतएव निष्पत्ता आलोचना के आसार पर वेदान्तवैशेषिक का प्रयास बहुत समर्थनीय नहीं है। जड़त्ववादियों ने शतदूषणों का सञ्चलन इसलिए नहीं किया था कि शतदूषणों का कोई नया स्वर नहीं था। वह संग्रह ग्रन्थ है और जिन ग्रन्थकारों की भुक्तियों को वेदान्त वैशेषिक ने अपने शब्दों में रखा है, उनका सञ्चलन करने में जड़त्ववादी अधिक उत्सुक रहे। इस कारण उन्होंने शतदूषणों के प्रति उपेक्षा बरती। इस उपेक्षा का वेदान्तवैशेषिक के अनुयायियों ने यह अर्थ लगाया कि शतदूषणों अकार्य्य हैं। अतः उनका यह प्रबंध मद देकर महामहोपाध्याय अनन्तकृष्ण शास्त्री ने शतदूषणों का सञ्चलन किया।

यिस प्रकार शतदूषणों का अनुवाद करके विशिष्टजड़त्ववादी भेद की वास्तविकता का प्रतिपादन करते हैं, उसी प्रकार नृसिंहात्म के भेदपिच्छकार का आंगूठ अनुवाद करके ए० ए० सुनारारायण शास्त्री और टी० एम० पी० महादेवन ओपेद का प्रतिपादन करते हैं^{१०१} इन ग्रन्थों की वापुनिक व्याख्या का

१००. शतदूषणों, पृ० २-३

१०१. भेदपिच्छकार (*A Critique of Difference*), नृसिंहात्मस्वामी, अनुवादक, ए० ए० सुनारारायण शास्त्री और टी० एम० पी० महादेवन, युनिवर्सिटी आफ मद्रास, १९६५।

उद्देश्य केवल यह है कि प्राचीन आचार्यों की युक्तियों से आधुनिक मनीषी अवगत हो जायें। किन्तु इस प्रसंग में पदा और विपदा के आधुनिक आचार्यों ने प्राचीन युक्तियों का आधुनिकीकरण नहीं किया है। इस कारण उनकी युक्तियाँ प्रभावकारी नहीं सिद्ध हुई हैं। प्राचीन युक्तियों को प्राचीन सन्दर्भों से हटाकर बुद्ध तर्कशास्त्र के आधार पर प्रस्तुत करने की आवश्यकता है। श्रुतिमुलकता की अपेक्षा तर्कमुलकता और स्वानुभूतिमुलकता को अधिक महत्त्व देना है, तब कहीं जाकर प्राचीन आचार्यों के विवादों का स्वारस्य आधुनिक मानस के अनुकूल होगा। हमने यहाँ जो कुछ थोड़ा प्रयास किया है उसका प्रयोजन यही दृष्टिकोण है। यथासम्भव हमने सरल और आधुनिक तर्क पद्धति के अनुकूल डा० श्रीनिवासचारी और डा० दासगुप्त की अनुवादित युक्तियों को रखने का प्रयास किया है।

चतुर्थ अध्याय

-०-

सप्तमः अध्यायः वा अथवा अर्थसिद्धि

चौथे अध्याय

-0-

शतभूषणी या अमिनव अद्वैतसिद्धि

अनन्तकृष्ण शास्त्री की नवीनता

अद्वैतवेदान्त में बाध प्रस्थान का अपना निजी महत्त्व है इसके अन्तर्गत सण्डनसण्डनाथ, चित्तसुती एवं अद्वैतसिद्धि आते हैं। पिछली कई शताब्दियों से बाधप्रस्थान का कोई विकास नहीं हुआ। इस ओर महामहोपाध्याय अनन्तकृष्ण शास्त्री ने एक नवीन कार्य किया है और उनकी शतभूषणी का प्रायः वही महत्त्व हो गया है जो महत्त्व अद्वैतसिद्धि का है। जैसे अद्वैतसिद्धि द्वैतवादी ग्रन्थ न्यायामृत के सण्डन में लिखी गयी थी और फिर उसका सण्डन भी द्वैतवादी मध्यवेदान्त में हुआ, ठीक वैसे ही शतभूषणी विशिष्टाद्वैतवादी शतभूषणी के सण्डन में लिखी गयी और उसका भी सण्डन विशिष्टाद्वैतवादी परमार्थभूषणम् नामक ग्रन्थ में हुआ। इस प्रकार अद्वैत एवं विशिष्टाद्वैत के सण्डन-प्रतिसण्डन का एक नया युग शतभूषणीकार ने प्रारम्भ किया जो कदाचित् संस्कृत के माध्यम से दार्शनिक चिन्तन करने वालों का वायुनिक युग में सबसे बड़ा योगदान है। जो लोग सोचते हैं कि संस्कृत भाषा मर गयी है या संस्कृत के माध्यम से अब नया चिन्तन या लेखन नहीं हो रहा है, उन्हें इन ग्रन्थों को पढ़कर अपने अज्ञान को दूर करना चाहिए। भारतीय दर्शन की नव रचनाएं आज भी संस्कृत में हो रही हैं।

शतभूषणी के पूर्व अनन्तकृष्ण शास्त्री ने अद्वैतसिद्धि पर एक सारगर्भित टिप्पणी लिखी थी और अनेक अद्वैत ग्रन्थों का सम्पादन करके प्रकाशन किया था। उनकी अन्तिम मौलिक कृति 'अद्वैततत्त्वशुद्धिः' है जिसमें

१ अद्वैततत्त्वशुद्धिः, एन०एस० अनन्तकृष्णशास्त्री, भारतीय विज्ञान प्रेस, मद्रास, १९५८

उन्होंने विशिष्टाद्वैत का संपन्न सरल रीति से किया है। पण्डितराव ति० वै० रामचन्द्र दीक्षात ने उनकी शतमुष्णणी के बारे में लिखा है कि शतमुष्णणी ब्रह्मसिद्धि, इष्टसिद्धि और अद्वैतसिद्धि की शैली में लिखा गया एक मूल्यवान् ग्रन्थ है^२। पुनः, पण्डित टि० व० वैकटेश्वर दीक्षात ने इस ग्रन्थ के बारे में कहा है कि इसमें केवल विशिष्टाद्वैत का संपन्न ही नहीं है अपितु अद्वैतसिद्धान्त का प्रतिपादन भी है^३। अन्त में, पौलकं श्रीरामशास्त्री कहते हैं कि शतमुष्णणी वास्तव में अनन्तमुष्णणी है और इसमें अद्वैत-दर्शन पर लगाये गये समस्त दोषों का निराकरण किया गया है^४।

शतमुष्णणी ने निश्चय ही संस्कृतज्ञों के मध्य एक महनीय स्थान प्राप्त किया है। जिस ढंग से उसमें वेदान्तमैत्रिक की शतमुष्णणी का संपन्न किया गया है, वह आधुनिक युग के लिए महत्वपूर्ण है क्योंकि वेदा कि हमने पिछले अध्याय में लिखा है, आधुनिक युग में शतमुष्णणी के तर्कों का प्रचार भारतीय दार्शनिक डा० सुरेन्द्रनाथ दासगुप्त और डा० एस० एम० श्रीनिवासवारी ने विशेषरूप से किया है। उनके तर्कों के संपन्न के लिए हम यहाँ शतमुष्णणी से वह विषयों पर उन तर्कों को प्रस्तुत करेंगे जो विशिष्टाद्वैतवादी बारीयों का -----

२ 'ब्रह्मेश्वादेतसिद्धीनां प्रक्रियाशतमुष्णणी ।

विनोदनाय सुखियां कल्पतां शतमुष्णणी ॥'

शतमुष्णणी, महामहोपाध्याय अनन्तमुष्णशास्त्री,

नुरानी गांव, पाणघाट, मद्रास, प्रथम संस्करण, १९५६, पृ० iii

३ 'सौख्यं ग्रन्थः न मतान्तरसंपन्नरूपः, अपि तु स्वयंसिद्धान्तसंपन्नरूपः'।

वही, पृ० x iii

४ 'शतमुष्णप्यभिन्नानन्तमुष्णविदां कृतिः ।

अनन्तमुष्णणी स्यात्वा वर्षतां शतमुष्णणी ॥' वही, पृ०

निराकरण करते हुए अद्वैतवाद का सुष्ठु प्रतिपादन भी करते हैं। यद्यपि अनन्तकृष्ण शास्त्री की ऐसी विद्वान्ता की ऐसी है और वे विनोदार्थ अथवा गर्ववश कभी-कभी झुंभंग प्रयुक्ति शब्दों का प्रयोग करके विशिष्टाद्वैतवादियों का मानमर्दन करते हैं तथापि उनके इन भावात्मक अंशों को छोड़कर कुछ तर्कों की दृष्टि से हम यहां विवेचन करेंगे। पुनरुक्त, उन्होंने अपने तर्कों में यथासम्भव प्राचीन अद्वैतवादियों की युक्तियों का बहुतायत से अनुवाद किया है। किन्तु हम यथासंभव उनके उन सन्दर्भों की विशेष महत्त्व न देकर उनके द्वारा प्रस्तावित मौलिक युक्तियों को अग्रसारित करेंगे।

भेद असम्भव है

वेदान्तवैशेषिक ने जो यह सिद्ध किया है कि भेद प्रतीति सर्वोक्त प्रत्यक्षा है, वह अद्वैतवेदान्तियों को मान्य है। परन्तु उनका कहना है कि भेद प्रतीति प्रतीयमान अवश्य है किन्तु सत् नहीं है। प्रश्न उठता है कि भेद प्रतीति का कारण क्या है? जब इस प्रश्न की मीमांसा होती है तो ज्ञात होता है कि भेद प्रतीति पारमार्थिक नहीं है। इसका कारण अविद्या है^५। इसलिए अद्वैतवेदान्ती मानते हैं कि कार्यात्म्य से वस्तुयें भिन्न-भिन्न हैं परन्तु कारण रूप से वे सब अभिन्न हैं। इस प्रकार भेद प्रतीति द्वारा सत्ताभेद सिद्ध नहीं होता।

फिर, जब वेदान्तवैशेषिक कहते हैं कि प्रत्येक वस्तु स्वयं से अभिन्न है और अन्य वस्तु से भिन्न है तब उनका ब्रह्मवाद इस मत से अलगात हो जाता है। जब सब ब्रह्म है तब भेद के रहते सर्व ब्रह्म कैसे हो सकता है और

५ सत्समुच्चयणी, प्रथम भाग, द्वितीय अंश, पृ० ६८

यदि है तो फिर वेद को पारमार्थिक नहीं मानना चाहिए । वेद और अवेद दोनों को पारमार्थिक तो स्वयं वेदान्तदेशिक ही मानते हैं । इसलिए वेद को अपारमार्थिक मानने में ही व्यवहार की उपयोगिता है । व्यावहारिक कर्म और व्यावहारिक कर्मों में ही वेदावेद संबन्ध है । वेद की व्याख्या नहीं की जा सकती, ऐसा सण्डनसण्डनाय में अनेक प्रकार से सिद्ध किया गया है जिसका सण्डन वेदान्त देशिक नहीं करते हैं जो वास्तव में उनके समझ विषयान्तर था^६।

बुद्ध्यत्न-शुक्ति

अद्वैतवेदान्तियों के मत में सर्वसद् विवक्षाणात्त्व अप्रसिद्ध नहीं है । 'इदं रजतम्' इस अनुभव में रजतम् का ज्ञान प्रसिद्ध है- । किन्तु यह रजत असु नहीं है क्योंकि यह बाधित हो जाती है । पुनरसु, यह असु भी नहीं है क्योंकि अनुभूत है । अतः वेदान्त-देशिक का यह कहना कि सर्वसद्-विवक्षाणात्त्व अप्रसिद्ध विशेषण है, गलत है^७।

पुनरसु, उपाधि के प्रतिपन्न होने पर जो बाधत्व होता है, वह भिन्ना का लक्षण है । इसके सण्डन में वेदान्त देशिक ने जो कथा है

६ ' - - - सर्वथा पारमार्थिको वेदो बुद्धिः, इत्यद्वैतसिद्धान्तो न कश्चापि बुध्यति । सण्डनसण्डनायं तु वेदबुद्धित्वे बहु पराक्रमते, यस्वीतरं ऐशतौऽपि ज्ञतदुच्यते न वदति ।' वही, पृ० ७२-७३

७ ' - - - न वेदं सर्वसद्विवक्षाणात्वं परं प्रत्यप्रसिद्ध विशेषणम् ; शुक्तिरूप्यमिष्ट्यात्वं प्रत्यक्षानुभवानुपपत्त्यादिना प्रसाध्याकानुमान-प्रभृतेः, शुक्तिरूप्ये च तस्य बाधत्वस्य प्रसिद्धत्वात् ।' वही, पृ० ८३

वह संत नहीं है क्योंकि शुक्तिरूप्य स्थल में प्रतियोगि शुक्तिरूप्य का मिथ्यात्व और उसके अभाव का सत्यत्व देखा जाता है । इस प्रकार व्यवहार दृष्टा में कहीं-कहीं प्रतियोगी का मिथ्यात्व और उसके अभाव का सत्यत्व देखा जाता है । इसका कारण, शुक्तिरूप्य जैसे प्रतियोगी का प्रातिमासिक सत् होना है । उसका अभाव शुक्ति ज्ञान से अबाधित है और वह व्यावहारिक सत् है । शुक्ति पर जैसे रक्त का आरोप नहीं हो सकता है वैसे रक्त के अभाव का भी आरोप उस पर नहीं हो सकता है । म्रम काल में रक्त का अनुभव होता है परन्तु रक्त का अभाव शुक्ति ज्ञान से बाध्य नहीं है । इस प्रकार रक्त का अभाव व्यावहारिक सत् है । परन्तु ब्रह्मज्ञान से प्रपंच और उसके अभाव दोनों का नाश हो जाता है, जैसे स्वप्न में नव और उसके अभाव दोनों का मिथ्यात्व देखा जाता है । अतः म्रम स्थल पर भी प्रतियोगी और उसके अभाव में से रक्त का सत् होना और दुष्टों का मिथ्या होना कोई प्रामाणिक नियम नहीं है । वह अनैकान्तिक है । अतः बाध्यत्व बाध्यत्वपदा गत नहीं है ।

८ - - -यत् शुक्तिरूप्यादिस्थले प्रतियोगिनश्शुक्तिरूप्यस्य मिथ्यात्वम्, तदभावस्य सत्यत्वं च दृश्यते, इति प्रतियोग्यभावयोरैकमिथ्यात्वेऽपर-सत्यत्वमिति न्यायो व्यवहारदशायां कुत्रचन बाधस्थले दृश्यते, तत्र कारणं रूप्यस्य प्रातिमासिकत्वम्, तदभावस्य शुक्तिज्ञानेनाबाध्यस्य व्यावहारिकत्वमिति सतामेव एव । तत्र कारणं तु शुक्तिरूप्यतदभावयोरैकवाक्याबाध्यत्वम् । शुक्ति रक्तस्यैव तदभावस्याप्यनारोपात्, म्रमकालेऽपि रक्तानुभवस्य बहुगुत्या विद्यमानत्वाच्च न रक्ताभावः शुक्तिज्ञानबाध्यः । प्रकृते तु ब्रह्मज्ञानेन प्रपंचतदभावयोरुभयोरपि प्रपंचत्वरूपैकनिधेयत्वावच्छेदकैक कर्मण बाधात्, ब्रह्माणि प्रपंचतदभावयोरुभयोरप्यारोपाच्च न बाध्यत्वबाध्यत्वेन प्रपंच-सत्यत्वापत्तिः । स्वाप्नस्थले गजतदभावम्रमे कृमिके गजतदभावयोरुभयोरपि मिथ्यात्व दृष्टम्, इति म्रमस्थलेऽपि प्रतियोगितदभावयोरैकमिथ्यात्वेऽपर-सत्यत्व नियमोऽनैकान्तिकः, इति बाध्यत्वबाध्यत्वपदाः दार्ढ्यात् एव ।

यदि बाध्यत्व को ब्रह्मस्वरूप से अन्य माना जाय तो भी जड़त्ववाद को कोई प्राप्ति नहीं है क्योंकि वह त्रिविधा-निवृत्ति को पंचम प्रकार की मानता है^६।

पुनश्च, स्वात्म्यताभावाधिकरण से प्रतीयमान होना मिथ्यात्व है, यह पदा भी वेदान्तदेशिक ने ठीक से नहीं समझा है। वास्तव में प्रपंच बाध्य श्रुतियों के द्वारा प्रपंच का अभाव सिद्ध किया जाता है। अतः प्रपंचाभाव प्रत्यक्षात्क्य नहीं है। वास्तव में, पटाविकल्प प्रपंच का जब सद् रूप ब्रह्म पर आरोप किया जाता है, तो वह प्रत्यक्षात्क्य ही प्रम है। इसी प्रत्यक्षात्क्य को श्रुतियाँ अप्रमाणिक सिद्ध करती हैं।^{१०}

सद् से विविक्त होना मिथ्यात्व का लक्षण माना गया है। ब्रह्म विविक्त होना बुद्ध्यव्यापृत है या प्रातिमासिक सत् है या व्यावहारिक सत् है। मिथ्यात्व का विरोधी जो सत् है वही ब्रह्म है और उसका प्रत्यक्षात्क्य से ज्ञान नहीं हो सकता क्योंकि प्रत्यक्षात्क्य में ब्रह्मविषयक योग्यता नहीं है। उसका ज्ञान श्रुति से तथा स्वानुभूति से होता है। अतः प्रत्यक्षात्क्य पर जो वेदान्त-देशिक मिथ्यात्व का संकल्प करते हैं तब उनका वाच्य और साध्य दोनों दोष-पूर्ण हैं।

६ 'बाध्यत्वं ब्रह्मस्वरूपावन्यदिति द्वितीयपदाऽपि नाद्वैतसिद्धान्तदृष्ट्या बुध्यति ; तत्र हे ब्रह्मसिद्धिकारानुदितमावादेतत्पदानुसारेण, इष्टसिद्धि-कारानन्दबोधाचार्यादिव्यवस्थापितपंचमप्रकाराविधानिबुद्धिपक्षेण वा मिथ्यात्वाबाध्यतायामपि निवृत्तिसम्भवात् ।' वही, - पृ० ८४

१० वही, पृ० ८५

अज्ञान भावरूप है

वेदान्त वैशेषिक मानते हैं कि अज्ञान ज्ञान का अभाव है । इसके विपरीत अद्वैतवेदान्ती मानते हैं कि ज्ञान मात्र अज्ञान का विरोधी नहीं है क्योंकि अज्ञान का विरोधी कोई विशेष ज्ञान होता है । सामान्य ज्ञान अज्ञान का विरोधी नहीं है । 'अहं न जानामि' इत्यादि अज्ञान के उदाहरण हैं । इसमें आत्मा स्वप्रकाशरूप से विद्यमान है । इसलिए सामान्यरूप से जो आत्मज्ञान प्रत्येक विशेष ज्ञान में रहता है उसका कोई विरोध अज्ञान से नहीं रहता है । इसी तथ्य को लेकर अनन्तकृष्ण शास्त्री ने वेदान्तवैशेषिक के ज्ञानाभाव-अज्ञानवाद का खण्डन किया है और भावरूप अज्ञानवाद का प्रतिपादन किया है^{११} । वेदान्त वैशेषिक इस तथ्य का पूर्ण मूल्यांकन न कर सकें और उन्होंने अज्ञान को ज्ञान का विरोधी ही मान लिया ।

अज्ञान यदि भाव रूप है तो भी स्वरूपज्ञान रहने पर ही उसके आवरण के रूप में अज्ञान होता है और आवृत स्वप्रकाश साक्षी के द्वारा भासित होता है । ततः अज्ञान का प्रत्यक्षा होना सम्भव है^{१२} । वास्तव में वेदान्तवैशेषिक अद्वैतवेदान्त के इस मत को नहीं समझ सके कि प्रत्येक वस्तु ज्ञान रूप से या अज्ञात रूप से साध्यामास्य है ।

११ वही, तृतीय भाग, पृ० ६५

१२ ' - - - - तथाचाज्ञानं यदि भावरूपम्, तर्हि स्वरूपज्ञाने सत्यपि तदावरकतया वर्तते, आवृतेन स्वप्रकाशेन साधिषाणं भासते च । ततः प्रत्यक्षाम्-न जानामीत्यादिरूपेण ।'

वही, पृ० ६७-६८

पुनश्च, यदि भावरूप अज्ञान को आवरण काष्ठ में ज्ञान विरुद्ध कहा जाय तो भी वस्तुतः व्याघात नहीं है । वृत्तिरूपी दो अज्ञान में परस्पर विरोध होता है । किसी वृत्तिरूपी अज्ञान का विरोध स्वप्रकाश-ज्ञान से नहीं है । स्वरूपप्रकाश ज्ञान और अज्ञान में अविरोध है^{१३} । पुनश्च, यह अज्ञान न सत् है और न असत् किन्तु स्वसङ्घट्टिष्यमाण है, ऐसा ब्रह्मसिद्धिकार मंडन मिश्र कहते हैं । इसी को अनिर्वचनीय भी कहा गया है । अनन्तकृष्ण शास्त्री ने माध्यमिक, योगाचार, पातञ्जलि योग आदि सभी दर्शनों के अनुसार अविद्या अनिर्वचनीय है, ऐसा प्रतिपादन किया है^{१४} । फिर, उनका कहना है कि श्रीमाध्य में रामानुजाचार्य ने भी विपरीत स्याति को स्वीकार किया है जिसके कारण उनके मत से भी भावरूप अज्ञान की अनिर्वचनीयता प्रतिपादित हो जाती है^{१५} ।

वहाँ तक भावरूप अज्ञान के प्रत्यक्षा का प्रश्न है वहाँ तक अद्वैतवेदान्त भी इसको वैसे ही प्रत्यक्षा मानता है वैसे वेदान्त वैशिक मानते हैं । 'घटं न जानामि', 'बर्हं न जानामि' इत्यादि अज्ञानप्रत्यक्षा के उदाहरण हैं । परन्तु यह अज्ञान प्रत्यक्षा साक्षात् प्रत्यक्षा है न कि प्रमाणबन्ध प्रत्यक्षा । अतः इसका स्वप्रकाशज्ञान से कोई विरोध नहीं है । वेदान्त वैशिक अज्ञानप्रत्यक्षा का

१३ 'भावरूपस्याज्ञानस्य ज्ञानविरुद्धत्वं त्वावरणकाष्ठे तद्विरोधिवृत्त्यभावात्प्रायेण न व्याहन्वते ; वृत्त्यज्ञानयोरेवपरस्परविरोधस्वीकारात् । न हि तावता स्वरूपाप्रकाशोऽपि ; स्वरूपप्रकाशाज्ञानयोरेवविरोधात् ।' वही, पृ० ६६

१४ वही, पृ० १०५

१५ ' - - - - - अत्यन्तविसृष्टेऽविवेकमात्रेण प्रमथ्यवहारासंभवात् विपरीतस्यासि-
रपि श्रीमाध्यकाराणामभिमतैस्ति तदीया निवन्धयन्ति । अतो भावरूप-
मज्ञानमनिर्वचनीयमिति संप्रतिपन्नम् ।'

वही, पृ० १०५

अप्याप्त विश्लेषण करते हैं। अप्याप्त विश्लेषण से अनन्तकृष्ण शास्त्री ने सिद्ध किया है कि भाषाज्ञानवाद में अज्ञानप्रत्यक्षा का पूर्ण निराह है^{१४}।

अनन्तकृष्ण शास्त्री ने विवरणस्वरूप के निम्नलिखित न्याय प्रयोग का उदाहरण अज्ञान के पक्ष में दिया है -- विवादाध्यासितं प्रमाणज्ञानम्, स्वप्रागभावव्यतिरिक्त-स्वविषयवाचरण-स्वदेशगतवस्तुत्तरपूर्वकम्, अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्वात्, अन्यकारे प्रथमोत्पन्नप्रदीपप्रभावत्-इति^{१५}। अर्थात् जो अज्ञान स्वप्रागभाव से व्यतिरिक्त, स्वविषय का वाचरण तथा स्वदेशगत अन्य वस्तुओं सहित है, (सिद्ध) है क्योंकि वह अप्रकाशित अर्थ का प्रकाशक है जैसे अन्यकार में सर्वप्रथम दीप जलने से दीप की प्रभा अप्रकाशित अर्थ को प्रकाशित करती है।

इसी प्रकार ज्ञान निवर्त्यता अनिर्विनीयता विन्मात्रशयता, वैतन्य-वाचरकता आदि हेतुओं से भावरूप अज्ञान को सिद्ध किया गया है। यहाँ उपरोक्त न्यायप्रयोग में उल्लेखनीय है प्रकाशकत्व न तो ज्ञानत्व है न ज्ञानकरणात्त्व, न ज्ञानकरण का अनुग्राहकत्व, न ज्ञान हेतुत्व, न साक्षात् परम्पर्यावाविषय-व्यवहार का हेतुत्व। वह है प्राकट्य हेतु या वाचरणानिवृत्तिपूर्वक प्रकाशोऽपि-योगिता। अतः वेदान्तदेशिक ने प्रकाशकत्व के धितने विकल्प बनाकर प्रकाशकत्व हेतु का स्रष्टन किया है, वह उपरोक्त अनुमान के हेतु पर लागू नहीं होता है^{१६}।

अन्त में, तम आसीत्, तमसा गूढमग्रे इत्यादि भुक्तियों में तम का अर्थ प्रकृति है, ऐसा सतदुच्यणी भी मानती है। इसी को अर्द्धवेदान्त भावरूप अज्ञान कहता है। अतः अज्ञान भुक्तिरिद्ध भी है क्योंकि माया, प्रकृति,

१७ वही, पृ० १०६

१८ वही, पृ० १०८

तम पर्यायवाची हैं और ऐसा शीमाध्य के अनुयायी भी मानते हैं । अतएव
मावस्य अज्ञानवाद के पक्ष में श्रुति और अनुमान दोनों प्रमाणभूत हैं ।^{१६}

अविद्या का स्वरूप असंभव नहीं है

अनन्तकृष्ण शास्त्री ने सिद्ध किया है कि सभी वर्णों को
सदसद् से अनिर्वचनीय अविद्या स्वीकार है ।^{१७} इस अर्थ में शून्यवादियों, विज्ञान-
वादियों और वाक्यार्थवादियों को भी अविद्या मान्य है^{१८} । वेदान्त देशिक ने
निम्न आपत्ति की है--अविद्या विश्वप्रम का हेतु है, वह चिन्मात्र ब्रह्म का एक
दोष है क्योंकि यदि अविद्या पारमार्थिक है तो वह ब्रह्म से भिन्न होने पर
अद्वैत की हानि कर देगी और ब्रह्म से अभिन्न होने पर ब्रह्म को विश्वप्रम के हेतु
दोष से मुक्त कर देगी और ब्रह्म से नित्यप्रम की उत्पत्ति ही नयेगी^{१९} । पुनरत्र,
अविद्या को अपारमार्थिक मानने पर भी ये सारे दोष बने रहते हैं^{२०} ।

इस आपत्ति पर अनन्तकृष्ण शास्त्री का कहना है

‘अविद्याया ब्रह्मणो भिन्नाया अपि पारमार्थिकत्वस्य, ब्रह्मरूपत्वस्य वाङ्मानीकारेण
स्वतः, सकारिदोषबशाद्वा ब्रह्मणो विश्वप्रमहेतुत्वस्यानङ्गीकारात् ।^{२१} अर्थात्
अविद्या ब्रह्म से भिन्न है । वह पारमार्थिक नहीं है । वह ब्रह्मरूप भी नहीं है ।
उसके सकारि होने से ब्रह्म में विश्वप्रम की हेतुता भी नहीं है । अविद्या को

१६ ‘- - - स्वथा तु मावस्येऽज्ञाने प्रत्यक्षम्, अनुमानम्, आत्मश्च स्वाप्यपि
प्रमाणानि निराबाधानि ।’ वही, पृ० ११६

२० ‘सर्वप्रवादिभिश्चेत्यप्ययमास्थेया’ । वही, पृ० १२१-२२

२१ वही, पृ० १२१-२२

२२ सतकृष्णगी, पृ० १६६ और सतकृष्णगी, पृ० १२२

२३ वही, सतकृष्णगी, पृ० १६६

२४ व सतकृष्णगी, पृ० १२२

पारमार्थिक या अपारमार्थिक में से किसी एक कोटि में रहना काकदन्त परीक्षा है^{२५} । अद्वैतवेदान्ती अविद्या को व्यावहारिक मानते हैं जो लौकिक दृष्टि से पारमार्थिक है किन्तु वास्तव में अपारमार्थिक है^{२६} । लौकिक परमार्थ की कल्पना अद्वैतवाद की एक विशिष्ट देन है । यही अविद्या का बुर्धत्त्व रूप है । यह वास्तव में अद्वैतवेदान्त का दूषण नहीं किन्तु मुषण है^{२७} । रामानुज के अनुयायीगण अविद्या के उस स्वरूप को नहीं समझते हैं । वे उसको अपने हों से अपनी कौटियों में अन्तर्भूत करके समझने का प्रयास करते हैं और फिर उस पर दोषारोपण करते हैं, यही उनका दोष है ।

ब्रह्म अज्ञान का आश्रय है

अविद्या के सम्बन्ध में आश्रयानुपपत्ति का-निराकरण करते हुए अनन्तकृष्ण शास्त्री मुख्यतः चार तर्क प्रस्तुत करते हैं ; पहला, अज्ञान का आश्रय संविद्यमान है^{२८} । वेदान्तमैत्रिक इस संविद्य को ज्ञाता रूप में लेते हैं जो ठीक नहीं है । वास्तव में यह संविद्यमान निविद्यैव है । अज्ञानकारवृत्ति जैसे कोई बीज प्राप्त करता है, वह संविद्यमान नहीं है । संविद्यमान से अज्ञानकारवृत्ति अमिन्न है किन्तु बीजाभित होने के कारण वह संविद्यैव है । अतः अज्ञानकारवृत्ति अज्ञान का निवर्तक है । पुनश्च, संविद्यमान स्माररूप से ज्ञान और अज्ञान दोनों का आश्रय है । इसलिए उसमें निवर्त्यनिवर्तक मात्र नहीं है । बीजगत या अन्तःकरणगत वृत्तिज्ञान से ही अज्ञान की निवृत्ति होती है^{२९} । संविद्यमान सर्वव्यापक है । अतः यह नहीं कहा जा सकता कि अज्ञान उसके बाहर है^{३०} । वास्तव में अज्ञान अव्यापित है । ब्रह्म जो शुद्ध ज्ञान है, वह अज्ञान का

२५ वही, पृ० १२३ । २६ वही, पृ० १२३ । २७ वही, पृ० १२३

२८ - - - संविद्यमानाश्रयमित्येवात्रैतानांराहान्तः । वही, द्वितीय भाग, पृ० ३५

२९ - - - बीजमतेन, अन्तःकरणगत वा वृत्तिकानैवाज्ञाननिवृत्तिः, न तु तदतिरिक्तेन संविद्युपप्रकाशमावेषात्तु निवर्तकः । वही, पृ० ३५

३० - - - न हि सर्वव्यापकं ज्ञानं ज्ञातुं वेद्ये नास्ति, येनाज्ञानाश्रयस्य संविद्यमानस्य

वाक्य नहीं है । अज्ञान ज्ञाना के ही जाग्रित है । ब्रह्म ज्ञाना नहीं है ।
इसलिए ब्रह्म अज्ञान का वाक्य नहीं है ।

दूसरा, जैसे वेदान्त-देशिक के मत में स्वप्रकाशांश का प्रत्यक्ष अप्रकाश प्रत्यगात्मा का अन्वकार नहीं है, उसी प्रकार अज्ञान मत में संविद्यमान का प्रत्यक्ष अज्ञान प्रत्यगात्मा का नहीं है । वह संविद्यमान की एक वृत्ति विशेष है । इस प्रकार ज्ञाना स्वप्रकाश भी है और अज्ञान का वाक्य भी है, ऐसा मानने में कोई व्याघात नहीं है ।^{१९}

तीसरा, ब्रह्म अविद्या का वाक्य होने पर ही नित्यमुक्त परमात्मा की संविद्यशक्ति अविद्या का वाक्य है । प्रकटाकार के मत से शुद्ध ब्रह्म विम्ब है और दोनों, जीव और ईश्वर माया की अवस्थाभेद से प्रतिविम्ब हैं । मायोपाधि होने पर भी ईश्वर केवल माया का कारण ही है । उसमें सुख-दुःखादि माया की अवस्थायें नहीं हैं । इसलिए वह भी नित्यमुक्त है । परन्तु जीव में सुख-दुःखादि माया के कार्य ही हैं । इसलिए जीव बद्ध है । इस प्रकार शुद्ध ब्रह्म अविद्या का वाक्य होने पर भी नित्यमुक्त है । पुनश्च, विवरणमत में ईश्वर विम्ब है और जीव प्रतिविम्ब है । ब्रह्म जो अविद्या का वाक्य है वह विम्बप्रतिविम्ब दोनों से बहिर्भूत है । अतः ब्रह्म बन्धन से मुक्त है । फिर, अविद्याशून्यत्व ही बद्ध ही तो प्रकृति-शरीरत्व ईश्वर भी बद्ध ही जायेगा जो वेदान्त-देशिक को स्वयं स्वीकार्य न होगा । इसलिए अविद्या-शून्यत्व बन्धन नहीं है ।

चौथा, वेदान्त-देशिक का यह कथन कि सर्वज्ञ होने के कारण ब्रह्म अविद्या का वाक्य नहीं हो सकता, गलत है । सर्वज्ञत्व आदि गुण

२१ - - - - तथा च स्वप्रकाशत्वेऽपि वैतन्व्यमात्रस्य नाज्ञानाश्रयत्वस्य
व्याहृतिः ।^१ वही, पृ० ४९

कल्पित हैं। वे निविशेष ब्रह्म में नहीं हैं। इसलिये कुछ ब्रह्म में सर्वज्ञत्वादि का आरोपण गलत है। वास्तव में शक्तदृष्टाणी कुछ ब्रह्म को सर्वज्ञ मानकर आरोप करती है। अतः उसका आरोप मात्र अर्थान्तर कल्पना है।

माया-अविद्या

माया और अविद्या के विभाग को ठेकर वेदान्त वैशिक ने जो सण्डन किया है, वह निराधार है क्योंकि अद्वैतवादी पार्श्विक अविद्या और माया में भेद नहीं करते हैं। अतः वेदान्तवैशिक के सण्डन का जो निष्कर्ष निकलता है, वह अद्वैतवादियों को हृष्टापत्ति के रूप में स्वीकार है। वेदान्तवैशिक का तात्पर्य है कि अद्वैतवादी माया और अविद्या में भेद नहीं कर सकते। यह, अनन्तदृष्टा सास्त्री के अनुसार, हृष्टापत्ति है न कि दोष क्योंकि मामती प्रस्थान में माया की स्वीकृति नहीं है^{१२} वहाँ केवल अविद्या की ही स्वीकृति है।^{१३} अतः वेदान्तवैशिक का माया-अविद्याविभागभंग स्वयं उन्हीं का भंगभंग है^{१४} क्योंकि माया और अविद्या का विभाग उन्हीं के दर्शन में स्वीकृत है। अतएव इस विभाग का सण्डन करके उन्हींने अपनी ही सींग तोड़ी है।

यद्यपि कुछ अद्वैतवादी आवरणशक्ति को माया और विदोष शक्ति को अविद्या कहते हैं तथापि उनका यह सिद्धान्त माया और अविद्या का स्वरूपभेद नहीं सिद्ध करता है। एक ही माया की ये दो शक्तियाँ हैं। शक्ति द्वय है युक्त माया की विदोष शक्ति का ही आन्वय ब्रह्म है। आवरण शक्ति का आन्वय ब्रह्म नहीं है। ब्रह्म उसी शक्ति का विषय है।^{१५} वास्तव में

१२ 'मामतीप्रस्थानं तु मायामैव न स्वीकरोति।' वही, तृतीय भाग, पृ० १३६

१३ '- - -तत्रचहि केवलमविद्या स्वीक्रियते - - -।' वही, पृ० १३६

१४ वही, पृ० १३६ और १४४

१५ 'शक्तिद्वयात्मक मायाविदोषप्रत्ययेन ब्रह्मात्मते, आवरणशक्त्ययेन ब्रह्मावृणोतीति कावादीनां शक्तित्वादिप्रतिमानविरोधित्वेनैव दोषात्त्व-यप्यधीश्वरम्।' वही, पृ० १३६

इस प्रसंग में अविद्या के सम्बन्ध में वेदान्तदेशिक की जो आलोचना है, उसी का अधिक महत्त्व है क्योंकि अन्ततोगत्वा माया का मूलस्वरूप अविद्या ही है। इसलिए वेदान्तदेशिक और अनन्तकृष्ण शास्त्री के सण्डन-मण्डन के जंगल से जो मुख्य वस्तु उपलब्ध होती है, वह अविद्या का ही सण्डन-मण्डन है।

जीव ज्ञान का आश्रय है

मण्डनमिश्र और वाचस्पतिमिश्र के मत से अविद्या का आश्रय जीव है। उनके मत से जीव भी नाना है और इस कारण अविद्या भी नाना है। फिर उनके मत से जीव और अविद्या का अन्योन्याश्रय सम्बन्ध है। इस कारण अविद्या, जीव और उनका सम्बन्ध एक साथ घटित होते हैं- एक साथ स्थिर रहते हैं और अन्ततोगत्वा एक साथ उपजावित होते हैं। अतः इनमें पूर्वापर का सम्बन्ध नहीं है। किन्तु इस मत को न समझकर वेदान्त देशिक ने बार-बार आपत्ति उठायी है कि अविद्या का आश्रय जीव कैसे हो सकता है? जीव कैसे अनेक हो सकती है? और अविद्या कैसे अनेक हो सकती है? 'अनेन जीवेनात्मनाऽनुप्रविश्य' इत्यादि तैत्तिरीय श्रुति के आधार पर जीव को अविद्या का आश्रय माना जाता है। परन्तु इसका यह तात्पर्य नहीं है कि जीव में ईश्वर का रूप नहीं है, स्वरूप नहीं है। वास्तव में जीव में सत्ता, ज्ञान, जानन्द, नाम और रूप, ये पाँच लक्षण हैं। प्रथम तीन ब्रह्म के लक्षण हैं और अन्तिम दो माया के लक्षण हैं। इस प्रकार मायिक अंश को ही अविद्या का आश्रय माना गया है न कि उसके ब्रह्म अंश को। व्यावहारिक धरातल पर जीवभेद तथा जीव-ईश्वर भेद और अविद्यामय जात वास्तविक हैं। इस मत को न समझने के कारण ही वेदान्तदेशिक ने जीवाज्ञानमंगलाद पर अनगुण, निराधार आरोप लगाया है।

२६ 'अनेन जीवेनात्मनाऽनुप्रविश्य ।' आदि तैत्तिरीय उपनिषद्

ब्रह्म का तिरौधान संभव है

तिरौधानानुपपत्ति का निराकरण करते हुए अनन्तकृष्ण शास्त्री कहते हैं कि आवरण को वेदान्तदेशिक ने जिन आठ विकल्पों में विभक्त कर लपटन किया है उनमें से प्रथम तीन विकल्प दृष्टिगत नहीं हैं। उनके बारे में वेदान्तदेशिक ने जो कहा है, वह व्यावहारिक दृष्टिकोण से अद्वैतवेदान्त की मान्यताओं के विपरीत है। इसलिए वह सब उनका अनर्गल अपलाप है। स्व-प्रकाशवैतन्य में अज्ञान प्रयुक्त आवरण सम्भव है^{३७} वास्तव में अद्वैतवेदान्त आवरण को अनादि मानता है^{३८} चित् और अज्ञान का सम्बन्ध ही आवरण है। यह आवरण चित्त की एक योग्यता या शक्ति है। इसके कारण पूर्णानन्द की अनुभूति नहीं होती। जैसे शाबा में बृषाकपि संयोगी है और मूठ में वही बृषाकपिसंयोगी नहीं है, उसी प्रकार चिरंश में वैतन्य अनावृत है और आनन्द्यांश में वह आवृत या आवरण है। इसी प्रकार आवरण और उसका अभाव दोनों ब्रह्म की सत्ता के पक्ष में हैं। किन्तु ये दोनों पक्ष वास्तविक न होकर कल्पित हैं। इस प्रकार अज्ञांशभाव को न मानते हुए भी 'यज्ञानुरुपौवृत्तिः' इस न्याय के द्वारा वेदान्तदेशिक को उन्हीं के सिद्धान्तों द्वारा प्रत्युत्तर दिया जा सकता है^{३९}।

३७ - - - स्वप्रकाशे वैतन्येऽज्ञानप्रयुक्तत्वसंभवात् प्रथमद्वितीयकल्पौ न दृष्टौ ।

अत्रैव तृतीयोऽपि कल्पः व्याख्यातः - - - । इतमूषणी, तृतीय भाग,

पृ० ३०-३१

३८ - - - इदं आवरणमनादि - - - ।' वही, पृ० २५-२६ और

'कीय इति विमुक्ता चितथा जीवेशयोर्भेदा ।

अविधातन्वित्तोयोगिः चतुस्माकमनादयः ।' वही, पृ० २६

३९ - - - कपिसंयोगतदभावयोर्बृषाकपसत्ताकयोर्बृषाकपसत्ताकाग्रमूठरुपावच्छेदकमेवैव

विरोधपरिहारः - - - ।' वही, पृ० ३७

अविद्या का निवर्तक सम्भव है

अद्वैतवेदान्ती यह मानते हैं कि ज्ञान, मनन, निदिध्यासन और ब्रह्मव्यापि शास्त्रोक्त साधनों के द्वारा अविद्या निवृत्त होती है। इष्टसिद्धि के अनुसार स्वप्रकाश भी प्रमाणप्रकाश्य है। ज्ञान प्रमाणबन्ध है^{४०} यही प्रमाणबन्ध ज्ञान अज्ञान का निवर्तक है। केवल आत्मप्रकाश अज्ञान का निवर्तक नहीं है। स्रष्टाकारवृत्तिमात्र से उपहित चैतन्यरूपज्ञान, इस प्रकार अविद्या का निवर्तक है।

इस वस्तुस्थिति को न समझकर वेदान्तदेशिक ने आरोप लगाया है कि ब्रह्मविषयक बुद्धिज्ञान अविद्या का निवर्तक नहीं हो सकता और न आत्मस्वरूपज्ञान अविद्या का निवर्तक हो सकता है। उन्होंने कहीं भी इस मत का स्रष्टन नहीं किया है कि स्रष्टाकारवृत्तिमात्र से उपहित चैतन्यरूप ज्ञान अविद्या का निवर्तक है। इस कारण उनका स्रष्टन अन्यान्तर कल्पनामात्र है^{४१}।

अज्ञाननिवृत्ति सम्भव है

अज्ञाननिवृत्ति वैसे ही अनिर्वचनीय है वैसे अज्ञान या अविद्या अनिर्वचनीय है। अविद्यानिवृत्ति को इस प्रकार अद्वैतवेदान्ती लोग पंचम प्रकार मानते हैं। वेदान्तदेशिक इसकी माध्यमिकों के शून्य से अमिन्न करते हैं। किन्तु उनका ऐसा अमेव करना ठीक नहीं है क्योंकि शून्य को असत् से मिन्न स्वीकार किया गया है और अविद्या सत्, असत्, सुख, दुःख तथा अनिर्वाच्य, इन चारों से मिन्न है। फिर, अविद्या लौकिक परमार्थ है जो शून्य नहीं है। इसलिए पंचम प्रकार को बिना जाने समझे वेदान्तदेशिक ने पंचम प्रकारता का स्रष्टन किया है। इससे उनकी जो आत्मतुष्टि है, वह मात्र मनोरथ है^{४२}।

४० वही, पृ० १४५।

४१ वही, पृ० १५६।

४२ 'अज्ञात्वैव पंचमं प्रकारम्, पंचमप्रकारतास्रष्टनम्, तेनात्मतुष्टिश्च स्वमनः कल्पितमनोरथमात्रेण विज्ययानिव ।' वही, पृ० १५६।

वार्तिककार पुरेश्वर ने लिखा है "निवृत्तिरात्मा मोक्षस्य
 ज्ञातत्वेनोपस्थातः^{४३} अर्थात् अविद्या निवृत्ति का उपलक्षण ज्ञान है जिसे हमने
 ऊपर प्रमाणबन्ध ज्ञान कहा है ।

-०-

४३ वही, पृ० १६१

सप्तम अध्याय

-१-

सत्यमेव जयते

सप्तम अध्याय

-०-

सत्सुभाषणी का संपदन
 १९५६

बीरराघवाचार्य का परमार्थसुभाषणम्

उत्सुखीरराघवाचार्य आधुनिक भारत के संस्कृत जगत् में अविष्ट विशिष्टाद्वैतवादी दार्शनिक हैं। १४वीं शताब्दी में जिस प्रकार कैटवाच ने अद्वैतवेदान्त के सिद्धान्तों का संपदन करके विशिष्टाद्वैत की पुनः स्थापना की थी और इस कारण वे वेदान्तवैदिक के नाम से विख्यात हुए थे, ठीक उसी प्रकार २०वीं शताब्दी में बीरराघवाचार्य ने अर्वाचीन अद्वैतवेदान्त के ग्रन्थों का संपदन करके विशिष्टाद्वैत वेदान्त की पुनः नयी स्थापना की और इस कारण वे अद्विक्व-वैदिक के नाम से जाने जाते हैं। श्रीमाध्य पर 'परमार्थसुभाषणम्' नामक उनका माध्य है। वेदान्तवैदिक एवं रामानुजाचार्य के लगभग सभी महत्वपूर्ण ग्रन्थों का प्रकाशन करने का श्रेय उन्हें प्राप्त है। संस्कृत और तमिल भाषा में लगभग ५० ग्रन्थ का उन्होंने प्रकाशन किया है। इन ग्रन्थों में कुछ मौलिक हैं, कुछ माध्य हैं और कुछ टीकारं हैं। मौलिक ग्रन्थों में 'परमार्थसुभाषणम्', परमार्थ प्रकाशिका तथा 'श्री वैशेषिकस्याणविरिक्त' विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं।

सत्सुभाषणी के संपदन में १००० पृष्ठों का परमार्थसुभाषणम् नामक एक ग्रन्थ उन्होंने १९५६ ई० में लिखा। वे मानते हैं कि वेदान्तवैदिक ने सत्सुभाषणी में अद्वैतवाद का सत्य संपदन कर दिया है तथा रामानुज के सिद्धिग्रन्थ में अष्टविधि, प्रसविधि और नैष्कर्म्यविधि—इन अद्वैतवेदान्त के ग्रन्थों का संपदन

१. परमार्थसुभाषणम्, उत्सुखीरराघवाचार्य, अद्वैतवेदान्त ग्रन्थ माळा, मद्रास, १९५६, पीठिका, पृ० १

कर दिया है^२। फिर वे मानते हैं कि अनन्तकृष्ण शास्त्री ने शतबुधणी को ठीक से नहीं समझा और उसके कुछेक अंशों को अन्यथा समझकर उनका सञ्चलन कर दिया है —

सर्वप्रमाणानिबिडां शतबुधणीं यः सम्यग्बोधयितुमप्यसमर्थ ईदृक् ।
यं कश्चिदसमयथावदनुव पूर्वदिप्तं पठन् नतः सतः सञ्चलनीऽव ॥^३

शतबुधणी को वे अव्युत्पत्तिदर्पण, व्यर्थविस्तार तथा व्याघाट बटिक मानते हैं^४। वे समझते हैं कि इसमें शतबुधणी का उल्लेख भी सञ्चलन नहीं हुआ है — न पुनः शतबुधणीसञ्चलनीषदपि । इत्येव यद्येवितुं सम्प्रति प्रवृत्तिरस्माकम् ।^५ उनके कुछ सञ्चलन केवल सञ्चलन के लिए हैं। उदाहरण के लिए वे शतबुधणी नाम का भी सञ्चलन करते हैं। उनका कहना है कि शतबुधणी में जो ६६ बुधण बताये गये हैं उनमें से ६४ बुधण का सञ्चलन करने वाली पुस्तक का नाम शतबुधणी कहे ही सकता है ? इसका ठीक उत्तर वे स्वयं दे देते हैं — शतत्वसंख्यायां सत्यामेव सत्यस्य प्रयोग इति न नियमः, बुधणानधिक्यतात्पर्यमाशेषात्पि शतबुधणीति नामकरणं पटते इति^६। अर्थात् शत का प्रयोग अधिक बुधण के अर्थ में है, न कि एक ही बुधण के अर्थ में। फिर वही अर्थ में शतबुधणी को भी बख्शा जाना चाहिए। वहीलिए वे कहते हैं—कामं शतबुधणीति ग्रन्थनाम तदभिप्रायमिति तत्पुस्तकौ निर्वचन्तु^७। स्पष्ट है कि यह बाह्योचना वास्तव निःसार है।

वास्तव में विश्व साम्प्रदायिक कट्टरता से अनन्तकृष्ण शास्त्री ने शतबुधणी लिखी है उसी साम्प्रदायिक कट्टरता से उत्सुखीरराजवाचार्य ने परमार्थबुधणम् लिखा है। दोनों अपने-अपने सम्प्रदाय की निरान्त सत्य समझने के पुरे पुरे के सिद्धान्त की निरान्त गलत समझते हैं। श्रीरराजवाचार्य ने इस प्रवृत्ति का स्वयं उल्लेख किया है। वे कहते हैं कि वाक्यकल्पना एवं और वैष्णव ही

२. वही, पृ० २

३. वही, पृ० २

४. वही, पृ० ४

५. वही, पृ० ४

६. वही, पृ० ४-५

७. वही, पृ० ४-५

रहे हैं। ईश वैष्णवों को नहीं स्वीकारते और न वैष्णव ईशों को। वे एक दूसरे का सण्डन करते रहते हैं। किन्तु इस सण्डन से विदेशियों को छिद्रान्वेषण करने का अवसर मिलता है⁵। अतः जो बुद्धिहीन लोग हैं, वे ही सण्डन करते हैं। आश्चर्य है कि इस सम्बन्धवाद को मानते हुए भी वीरराघवाचार्य स्वयं वितण्डा में पड़ गये। उन्होंने परमार्थमुखाणम् में जो सण्डन किया है उसके अनुसार ज्यैष्ठ-वेदान्त में कुछ भी सत्य नहीं है। वे स्वयं कहते हैं कि कौन धीव है ? कौन ब्रह्म है ? कौन हरिहर है ? क्या दृष्टि है ? यह सब ज्यैष्ठवाद में अव्यवस्थित है⁶। मछा देवा दृष्टिहीण मानने से कहीं सम्बन्ध ही सकता है ? अतः सण्डन-प्रवृत्ति को बढ़ावा देने में वैष्णवों का भी बहुत बड़ा हाथ है। उसके छिर ज्यैष्ठे वनन्त-कृष्ण शास्त्री को मछा-बुरा कहना उचित नहीं है।

अधिक साम्प्रदायिक और रुढ़िवादी ग्रन्थ होने के कारण परमार्थमुखाणम् का दार्शनिक मूल्य उतना नहीं है जितना छतमुखाणी का⁷ क्योंकि छतमुखाणी ने कम से कम एक नया प्रवास किया है और अनेक समस्याओं के पुनर्मुल्यांकन को उत्प्रेक्षित किया है। परमार्थमुखाणम् में वह नवीनता और वह उत्प्रेक्षा नहीं है।

फिर भी उसकी उन युक्तियों को हम यहाँ विवेचनाार्थ प्रस्तुत करेंगे जो माया-अविद्या के विशेष सम्बन्ध साती हैं। हमारी यह प्रस्तुति केवल निवर्तन के रूप में है, परमार्थमुखाणम् के विशद विवेचन के छिर नहीं।

सर्वप्रथम, यहाँ भेद की वास्तविकता का और अनुपरान्त जातु एवं माया सम्बन्धी विचार का प्रतिपादन किया जायेगा।

5. वही, पृ० २-४

6. श्री दोषः करम धीवः स्वातु करपेष्टः का प देवता ।

कर्मं दृष्टिरित्याम् ज्यैष्ठेऽवाव्यवस्थितम् ॥

वही, पृ० २

भेद की वास्तविकता

अद्वैतैदान्त के अनुसार ब्रह्म सवातीय, विकातीय एवं स्वगतभेदरहित है। इस 'भेद' शब्द को लेकर अद्वैतियों में दो मत हैं। प्राचीन अद्वैती भेद शब्द को वस्तु के अर्थ में प्रयोग करते हैं किन्तु आधुनिक अद्वैती इसका प्रयोग अन्यायान्वाय के अर्थ में करते हैं। परन्तु उनका मुख्य उद्देश्य अनिर्वचनीयता की स्थापना करना है और वही छिपे से भेद का सञ्चलन करते हैं। परन्तु भेद का सञ्चलन करते हुए भी वे भेद के सञ्चलन को अस्वीकार करते हैं। पारमार्थिक वशा में वे भेद का पूर्ण अभाव मानते हैं^{११}। अद्वैतियों के इस मत का सञ्चलन करते हुए वीरराज्याचार्य का कहना है कि अद्वैतियों के इस कथन से यही अर्थ निकलता है कि प्रपञ्च के रहने तक भेद स्थित है। अद्वैती प्रपञ्च को अनिर्वचनीय मानते हैं। अब प्रश्न उठता है कि प्रपञ्च-अनिर्वचनीयत्व से भिन्न भेद-अनिर्वचनीयत्व क्या है? प्रपञ्च में घट-घट आदि के भेद का अकथन मानने पर तो घट-घट का ऐक्य भी मानना पड़ेगा। 'सत्यं ज्ञानमरितं' है उक्त ब्रह्म में अनुत्पन्नपरिच्छिन्नभेद का अकथन करने पर अनुत्त और ब्रह्म को एक मानना पड़ेगा। दो वस्तुओं में भेद के निषेध का अर्थ है दो वस्तुओं के अस्तित्व को स्वीकार करके भेद का निषेध करना, जैसे-नील और घट में भेद का अकथन होता है। इस समस्या के समाधान में अद्वैती कह सकते हैं कि जब वस्तु भिन्ना है तो भेद या अभेद का प्रश्न ही नहीं है। वीरराज्याचार्य का कहना है कि वस्तुओं को भिन्ना मानने पर भेद भी उही में आ जायेगा और उस स्थिति में विशेषरूप से भेद के निषेध की कोई आवश्यकता नहीं है। पुनः, प्रश्न है कि भेद वस्तु स्वरूप है अथवा अर्थ? और ब्रह्म में भी अनुत्त आदि भेद हैं, वह स्वरूप है अथवा अर्थ? यदि अनुत्त आदि भेद ब्रह्म का स्वरूप है तो ब्रह्म अनुत्त भेद, ऐसा व्यवहार भी हो सकता है। यदि भेद अर्थ है तो अर्थात्तुतब्रह्म और अर्थात्तुभेद में भी भेद है, वह उसका अर्थ है और फिर उसका भेद और फिर उसका.....

१०. वही, पृ० २५५-५७

११. 'न अर्थं ज्ञातिनाभेदमकथयामः, किन्त्वनिर्वचनीयत्वमेव तस्यैव स्थापयन्तो व्यवहारोपीषीणावसावां तदभावमेव मन्यामहे' इति।

वही, पृ० २५५-५७

और इस प्रकार अनवस्थाकीण उत्पन्न हो जायेगा । इस प्रकार ब्रह्म से अनृत का भेद सिद्ध न होने पर ब्रह्म अनृत सिद्ध हो जायेगा । यहाँ जड़ैती कह सकते हैं कि अनृत के अस्वीकृत होने पर देव्य की कर्षा ही व्यर्थ है । बीरराप्पाचार्य का कहना है कि अनृत के अभाव में अथात् घट-पट के अभाव में किसका भेद स्वरूप है या कर्म है ? अतः 'तत्त्वत्वमसि' आदि महावाक्यार्थक ज्ञान होने तक वस्तु और उसका भेद मानना अनिश्चय है और इस स्थिति में घट-पट आदि भेद का उपहास करना उचित नहीं है । पुनः, जड़ैती कह सकते हैं कि वे पारमार्थिक ज्ञेय मानते हुए भी अविधानीय भेद का निषेध नहीं करते हैं । परन्तु बीरराप्पाचार्य इस मत से असहमत हैं । उनका कहना है कि प्रत्यक्षा से सिद्ध भेद के विरुद्ध पारमार्थिक ज्ञेय मानना ठीक नहीं है और जब जड़ैती यह कहते हैं कि जड़ैत-शुक्तिरुद्ध से पारमार्थिक ज्ञेय स्वीकार किया जा सकता है तब बीरराप्पाचार्य का उत्तर है कि जड़ैती शिष्टे ज्ञेयशुक्ति मानकर ज्ञेयसिद्ध करते हैं, वह शुक्ति ज्ञेय का नहीं, वस्तु भेद का प्रतिपादन करती हैं^{१३}

पुनश्च, ब्रह्मसूत्र का 'भेदव्यपदेशारवान्धः'^{१३}, यह सूत्र भी भेद का ही प्रतिपादन करता है । पुनः, 'य आदित्यैतिष्ठन् आदित्यादन्तरो यमादित्यो न वेद यस्यादित्यः शरीरं य आदित्यमन्तरोऽस्यसि', 'य आत्मनि तिष्ठन् आत्मनोऽन्तरो यमात्मा न वेद यस्मात्मा शरीरं य आत्मान्मन्तरोऽस्यसि'^{१४} आदि बृहदारण्यक उपनिषद् वाक्यों में प्रथम वाक्य का तात्पर्य है कि परमात्मा आदित्य में विद्यमान है परन्तु उससे अनभिन्न है । उस परमात्मा का आदित्य शरीर है । आदित्य के भीतर रहकर वह उसका निम्नन्ता है । ठीक इसी प्रकार द्वितीय वाक्य का तात्पर्य है कि परमात्मा बीवात्मा में विद्यमान है परन्तु बीवात्मा इस बात से अनभिन्न है । बीवात्मा उस परमात्मा का शरीर

१२. यही, पृ० २५५-५७

१३. ब्रह्मसूत्र शारीरिण्यान्ध, १, १, २२

१४. बृहदारण्यक उपनिषद्, ५, ७, ६ और ५, ७, २२

हैं। जीवात्मा में रहकर परमात्मा उलका किया जाता है। इन उमानिपाद् वाक्यों का सार 'मेदव्यपदेशारवाच्यः' सूत्र में कहा गया है। वादित्य और जीव वाधार हैं, परमात्मा वाच्य है। वादित्य और जीव निव्याप्त्य हैं, परमात्मा निव्याप्त्य हैं। कहने का तात्पर्य यह है कि जीव से परमात्मा भिन्न है। अतः इन श्रुति वाक्यों से मेद सिद्ध है। पुनः, यदि सर्वत्र एकमात्र ज्ञेय ही है तो मेद-सम्बन्ध असम्भव है^{१५}।

पुनश्च, मेद को स्वीकार किये बिना ज्ञेयता को नहीं मान सकते हैं। मेद-ज्ञान के बिना ज्ञेय-ज्ञान असंभव है। फिर, जब मेद अस्वीकृत है, तब वह स्वरूप है, अन्योन्याभाव है आदि अनेक प्रकार के विचार व्यर्थ हैं क्योंकि ये सभी मेद पर आधारित हैं। पुनः, मेद का निषेध करने वाले ज्ञेयता व्यवहार में ज्ञेय का अभाव मानते हैं या अन्य वस्तु में? क्योंकि व्यवहार में ज्ञेय असंभव है और व्यवहार से भिन्न वस्तु में तो भिन्न वस्तु ही अप्रसिद्ध है। व्यवहार से भिन्न वस्तु में घट-पट है ही नहीं। इस स्थिति में ऐक्य का प्रश्न ही नहीं उठता है। इस प्रकार ज्ञेयता में जब वस्तु है, तब ऐक्य नहीं है और जब ऐक्य है, तब वस्तु नहीं है। अतः मेद और ज्ञेय दोनों मानना आवश्यक एवं तर्कसंगत है^{१६}।

दूरवत्त्व श्रुति का अर्थ

ज्योतिषी ने 'नोऽपवाचीह नाऽपवाचीह' इत्यादि श्रुति वाक्यों से सिद्ध किया है कि प्रपञ्च मिथ्या है और इस श्रुति की पुष्टि के लिए एक अनुमान का प्रयोग किया है। वह अनुमान है --

प्रपञ्च मिथ्या है,

क्योंकि प्रपञ्च प्रतीकमान होते हुए वाक्यमान से वैश्व श्रुति-रक्त। बीरराजवाचार्य

१५. परमात्मवृत्तम्, पृ० ३६२-६३

१६. वही, पृ० ३६४

के अनुसार यह अनुमान सूक्ष्मादियों का है, ज्यैतियों का नहीं^{१७}। इस अनुमान के का निरास शतदूषणीकार ने किया है। किन्तु शतदूषणीकार ने इस निरास का सफल करके अनुमान को उचित ठहराया है। पुनः, वीरराजवाचार्य^{१८} शतदूषणीकार के मत का सफल करके शतदूषणी में उक्त अनुमान निरास को उचित बताया है।

शतदूषणीकार के मत में ज्यैती निविशेष वाक्यों को प्रकृत और सविशेष वाक्यों को दुर्बल मानते हैं। विशिष्टाद्वैती सविशेष वाक्यों को प्रकृत और निविशेष वाक्यों को दुर्बल मानते हैं। वीरराजवाचार्य का प्रश्न है कि क्या निविशेष वाक्य का प्राबल्य मानने वाले ज्यैती उन वाक्यों के वास्तविक अर्थ की व्याख्या करते हुए उनकी प्रकृतता मानते हैं या अपने अनुसार उन वाक्यों का अर्थ करके प्रकृतता मानते हैं? विशिष्टाद्वैती तो किसी भी शुक्तिवाक्य को दुर्बल नहीं मानते हैं। वे निविशेष शुक्ति के वास्तविक अर्थ का ही प्रतिपादन करते हैं। उनके मत में किसी भी शुक्ति वाक्य का अर्थ बाधित नहीं है, अथवा अप्रमाण भी नहीं है। शतदूषणीकार प्रबंधमिश्रितत्व के प्रतिपादक कुछ शुक्ति वाक्यों का उल्लेख करते हैं और मानते हैं कि उन शुक्ति वाक्यों में उक्त अर्थ का प्रतिपादन करने पर उपरोक्त अनुमान दोष-रहित सिद्ध हो जाता है। वीरराजवाचार्य का कहना है कि 'भोतव्यो मन्तव्यः', इस वाक्य में श्रवण के बाद मनन विहित है। यह श्रवण की प्रतिष्ठा के लिए ही विहित है। श्रवण भीमांसा ही है। विचार करके अर्थ का निर्णय करना भीमांसा है। अब तक यह अर्थ निर्णय नहीं हो जाता तब तक अनुमान उक्त श्रवण-प्रतिष्ठा में समर्थ नहीं हो सकता है^{१९}। परन्तु ज्यैती

१७. 'तन्मूर्तं सूक्ष्मादियंमन्तव्यं हेतुमन्वयाय प्रबोधुमारानन्त इति युक्तं मन्वुषितुम् ।'

१८. 'भोतव्यो मन्तव्यः' इति श्रवणानन्तरं यन्मननं विहितम्--तन्मूर्तं श्रवण-प्रतिष्ठायम् ।
श्रवणश्च भीमांसाकमिति विचारपूर्वकार्यनिर्णये अनुत्पन्ने यदनुमानम्, न तत् श्रवणप्रतिष्ठार्थं नवितुमर्हति ।' वही, पृ० २८२-८३

जिन्हें मिथ्याप्रतिपादक वाक्य मानते हैं, उन वाक्यों का प्रयोग मिथ्यात्व के अर्थ में हुआ है या किसी अन्य अर्थ में, इस निर्णय के पश्चात् ही अनुमान से सुस्पष्ट की पुष्टि हो सकती है और वह अनुमान भी दोषरहित हो सकता है। सर्वोप अनुमान से क्लृप्ता-प्रतिष्ठा असंभव है। 'नीलवासी' आदि वाक्यों का अर्थ अद्वैत सम्मत अर्थ नहीं है। अतः उक्त अनुमान प्रपंचमिथ्यात्व की सिद्धि में असमर्थ है।^{१९}

पुनरपि, प्रपंचमिथ्यात्व की सिद्धि के लिए अद्वैतियों का अनुमान है, 'प्रपंचः मिथ्या दृश्यत्वाद्'। इस अनुमान पर आरोप करते हुए बीरराज्याचार्य का कहना है कि अनुमान में तीन अंग प्रमाण होते हैं, पदा, वाक्य और हेतु। इन तीनों में हेतु प्रमाण होता है। हेतु को निर्दिष्ट होना चाहिए। किन्तु उक्त अनुमान में दृश्यत्वकर्म हेतु दोष युक्त है क्योंकि ब्रह्म में ही दृश्यत्वकर्म हेतु है। अतः ब्रह्म ही मिथ्या सिद्ध हो जायेगा। इस दोष के बर्णन के लिए अद्वैती दृश्यत्व में स्वाधिकरणान्धुनसत्ताकत्वकर्म विशेषण देते हैं। ब्रह्म पारमार्थिक है। उक्त स्थित दृश्यत्व व्यावहारिक है। दृश्यत्व के पारमार्थिक न होने के कारण ब्रह्मन्धुनसत्तायुक्त दृश्यत्व ही यहाँ है। अतः ब्रह्म मिथ्या सिद्ध नहीं होना क्योंकि घट-पट आदि में स्वाधिकरणान्धुनसत्ताक दृश्यत्व है। अतः यह मिथ्या है। इस अद्वैत विचारधारा का खण्डन करते हुए बीरराज्याचार्य का कहना है कि यहाँ सर्वप्रथम प्रश्न यह है कि दृश्यत्व क्या है? अद्वैती इस बात से सहमत हैं कि जीव के ज्ञान का विषय होना दृश्यत्व है। यह दृश्यत्व ब्रह्म में नहीं है। परन्तु यदि इस कर्म से दोष का परिहार ही जाता है तो विशेषण का क्या प्रयोजन है? पुनः, दृश्यत्व का सात्त्विक वर्णन का विषय होना है। इस प्रकार दृश्यत्व घटादि में ही उसके वर्णन काठ में ही होता है अन्य काठ में नहीं। अतः अधिकरण की सत्ता की अपेक्षा से दृश्यत्व की सत्ता प्रायः न्यून ही है। ऐसी स्थिति में प्रपंचान्धुनसत्ताकत्व दृश्यत्व में असंभव है।^{२०}

१९. वही, पृ० २७२-७३

२०. वही, पृ० ३७५-७६

पुनरप, प्रपंच शब्द से शुक्ति-रक्त का ग्रहण होता है या नहीं? उक्त अनुमान से शुक्ति-रक्त में भी मिथ्यात्व सिद्ध होना बाधित। किन्तु ऐसा करने पर न्यायशास्त्र में उक्त सिद्धसाधनदोष जा जायेगा। प्रत्यक्षा से सिद्ध अर्थ को अनुमान से सिद्ध करना सिद्धसाधन दोष है। पुनः, प्रपंच शब्द से ब्रह्म को लेने पर इस अनुमान से ब्रह्म भी मिथ्या सिद्ध हो जायेगा। इन दोषों के परिहार में अद्वैती कह सकते हैं कि प्रपंच शब्द का अर्थ प्रातिमासिकपारमार्थिक-सत्ताशून्य है। शुक्तिरूप्यस्थल में प्रातिमासिक सत्ता है और ब्रह्म में पारमार्थिकसत्ता है। अतः यहाँ सिद्धसाधन और बाध दोष नहीं है। इसके उत्तर में बीर-राघवाचार्य का कहना है कि इस प्रकार की दो सतारों मानना उचित नहीं है। अतः पदा, प्रपंच असिद्ध है। अर्थात् अनुमान का पदादोषयुक्त है। प्रपंच में सत्ताशून्यत्व की सिद्धि अनुमान के पूर्व नहीं हो सकती है। सत्ताशून्य प्रपंचरूप पदा के असिद्ध होने पर अनुमान संभव नहीं है। अतः यह पदा श्लक्ष्णिकाण की भाँति शून्य होगा। पुनः, अद्वैती कह सकते हैं कि मुँकि मुक्ति से पदा सिद्ध है, अतः अनुमान करना उचित है। बीरराघवाचार्य का उत्तर है कि यदि मुक्ति से पारमार्थिक-प्रातिमासिकसत्ताशून्य प्रपंच सिद्ध होता है तो अनुमान की कोई आवश्यकता नहीं है^{२१}।

पुनरप, उक्त अनुमान में मिथ्यात्व बाध्य अंश है। परन्तु प्रश्न है कि यह मिथ्यात्व प्रपंच की भाँति बाध्य है या अबाध्य? बाध्य होने पर तो सत्य सिद्ध होगा क्योंकि मिथ्यात्व का अभाव सत्य है। फलतः प्रपंच सत्य सिद्ध हो जायेगा। इस समस्या के समाधान में अद्वैती कह सकते हैं कि मिथ्यात्व के बाध्य होने पर भी प्रपंच सत्य सिद्ध नहीं होगा क्योंकि बाध्यत्व भी प्रपंच के भीतर है। प्रपंच की भाँति बाध्यत्व का भी बाध होने के कारण प्रपंच सत्य नहीं हो सकता है। बीरराघवाचार्य प्रपंचबाध का अर्थ प्रपंचाभाव करते हैं। प्रपंचाभाव का बाध प्रपंच अभाव का अभाव है अर्थात् प्रपंच। अतः

इस स्थिति में प्रपंच का अप्छाप नहीं किया जा सकता है^{२२}।

अद्वैतमतानुसार अविद्या-निवृत्ति ही मोक्षा है और वह नित्य है। यह मोक्षा ब्रह्म से भिन्न है। किन्तु जब अद्वैतमत में ब्रह्म से भिन्न सब कुछ मिथ्या है, तब अविद्यानिवृत्तिरूप मोक्षा का ब्रह्म से भिन्न होने के कारण मोक्षा भी मिथ्या हो जायेगा। अर्थात् मोक्षा नित्य नहीं है। पुनः, यदि मिथ्यात्व को मोक्षा में न माना जाय तो दृश्यत्वरूप हेतु के रहने पर भी मिथ्यात्व-रूप साध्य के न मानने के कारण अनैकान्तिक दोष आ जायेगा। अद्वैती इस बात का निषेध नहीं कर सकते हैं कि मुक्ति में ज्ञानविषयत्व नहीं है। श्रुति अनुमान से अवगत होने के कारण दृश्यत्व अवश्य है। यहाँ अद्वैतियों का उचर है कि वस्तु के विद्यमान रहने तक उसे ज्ञान का विषय होना आवश्यक है और उस स्थिति में ही मिथ्यात्व स्वीकार्य है। बीरराघवाचार्य का आरोप है कि ऐसा मानने पर तो घटपटादि भी मिथ्या छिद नहीं होगा क्योंकि यह सम्भव नहीं है कि जब तक घट रहे, उसका अनुभव होता रहे। अतः अन्यूनसत्ताकदृश्यत्व दोनों में नहीं है और इसलिए कोई भी पदार्थ मिथ्या नहीं है^{२३}।

पुनश्च, उक्त दृश्यत्वानुमान मिथ्या है या सत्य ? यदि यह मिथ्या है तो यह प्रपंचमिथ्यात्वसाधन में असमर्थ है और यदि यह सत्य है तो जगत्-मिथ्या नहीं है। अद्वैतियों का कहना है कि दृश्यत्व में जो मिथ्यात्व है, वह दृश्यत्व के कारण नहीं है बल्कि दृश्यत्व के एक प्रमाण होने के कारण है और सभी प्रमाण प्रपंच के भीतर होने के कारण मिथ्या हैं। दृश्यत्व मिथ्या

२२. '.....प्रपंचावाप्तौ हि नाम प्रपंचाभावः । तदावश्य प्रपंचाभावामावः ।

स च प्रपंच एवेति कथं प्रपंचाप्छापः ?' वही, पृ० ३६८

२३. वही, पृ० ३६०

है। यह दृश्यत्व दृश्यत्व होने के कारण नहीं वरन् प्रमाण होने के कारण मिथ्या है। इस मत का सफल करो हुए बीरराज्याचार्य का कहना है कि यदि अपने विषय में दृश्यत्व मिथ्यात्व सिद्ध करने में असमर्थ है और अपने मिथ्यात्व की सिद्धि के लिए प्रमाणरूप अन्य हेतु की अपेक्षा रखता है, तब अन्य वस्तुओं के मिथ्यात्वसाधन में यह असमर्थ होगा^{२५}।

अद्वैतियों के अनुसार प्रत्यक्षा से प्रपंच सत्य प्रतीत होता है और अनुमान से मिथ्या। अर्थात् प्रत्यक्षा से ही प्रतीति हुई उक्त भाव। प्रत्यक्षा के बाद अनुमान होने के कारण अनुमान अधिक प्रबल है क्योंकि यह प्रत्यक्षा से सिद्ध सत्यता को बाधित कर देता है। बीरराज्याचार्य का कहना है कि मिथ्यात्व अनुमान के बाद मिथ्यात्व के अभाव का अनुमान किया जा सकता है। अभाव अनुमान से मिथ्यात्व अनुमान बाधित हो जायेगा। किन्तु इस अभाव अनुमान से युक्त प्रत्यक्षा केवल मिथ्यात्व अनुमान को बाधित करेगा^{२५}।

अतः दृश्यत्व-युक्ति से कात्तमिथ्यात्व की सिद्धि का प्रयास व्यर्थ है।

भावरूप अज्ञान की अनुपपत्ति:

सभी शास्त्रकार ज्ञान और अज्ञान को परस्पर विरोधी मानते हैं। अद्वैतवेदान्त में अज्ञान भावरूप है किन्तु वह ज्ञानाभाव नहीं है। उनके मत में प्रत्यक्षाप्रपंच भावरूप है। अज्ञान से प्रपंच की प्रतीति होती है। भावरूप प्रपंच की प्रतीति भावरूप कारण से ही सम्भव है। अतः अज्ञान भावरूप है। इसके अतिरिक्त, प्रत्यक्षा और अनुमान प्रमाण से भी अज्ञान की भावरूपता सिद्ध होती है। 'अहं अज्ञः', 'नाम अन्यं न जानामि' इस प्रकार की प्रत्यक्षा

२४. वही, पृ० ४०४-५

२५. वही, पृ० ४०५-६

प्रतीति सभी को होती है। यह मानसप्रत्यक्षा अज्ञान में प्रमाण है। वही प्रकार अनुमान प्रमाण देते हुए अद्वैती कहते हैं कि प्रमाण ज्ञान के पूर्व एक वस्तु उस स्थान में विद्यमान रहती है जो उस प्रमाण से ज्ञातव्य विषय का आवरण करती है और उस प्रमाणज्ञान से ही निवृत्त होती है क्योंकि यह प्रमाणज्ञान अप्रकाशितार्थ प्रकाशक है, जैसे अन्धकार में प्रथमतः दीपप्रभा^{२६}।

उपरोक्त मत का खण्डन करते हुए बीरराधाचार्य का प्रश्न है कि अज्ञान को भावरूप मानने वाले अद्वैतियों का तात्पर्य क्या यह है कि प्रपञ्च में अभाव नहीं है या प्रकृत स्थल में जो अज्ञान है, वही भावरूप है? प्रथम विकल्प सम्भव नहीं है क्योंकि घटामावरूप अभाव की प्रतीति सभी को होती है। पुनः, अद्वैती 'सत्यज्ञानमनन्तम् ब्रह्म' का अर्थ असत्य से भिन्न, बड़ से भिन्न, परिच्छिन्न से भिन्न करते हैं। परन्तु जब सत्य भाव है, ज्ञान भाव है, तब सत्य से भिन्न का अर्थ हुआ भाव से भिन्न और भाव से भिन्न अभाव ही हो सकता है। अतः घटामाव को अद्वैती भाव नहीं कह सकते हैं। पुनः, दृश्यमान प्रपञ्च के अनादि होने के कारण अविद्या की मांति इसके कारण की आवश्यकता नहीं है। अर्थात् प्रपञ्च और अज्ञान में परस्पर कार्य-कारण भाव नहीं है। अतः अज्ञान भावरूप नहीं है^{२७}।

पुनश्च, अद्वैतियों का अनुमानप्रमाण भी असंगत है। प्रत्यक्षा के अनुमान से अधिक सजिज्ञाती होने के कारण अनुमान से अज्ञान को भावरूप सिद्ध करना ठीक नहीं है। 'अहं माम न जानामि' इस युक्ति से अनुमान का खण्डन हो सकता है। परन्तु प्रश्न है कि 'अहं माम न जानामि', इस प्रतीति में अहम् अर्थ प्रकाशित होता है या नहीं? यदि प्रकाशित होता है तो अहम् स्पष्ट ज्ञान से निवृत्त होने वाला अज्ञान अहम् की प्रतीति होते समय कैसे रह

२६. वही, पृ० ८०७

२७. वही, पृ० ८०७-८

सकता है और यदि अहम् अर्थ की प्रतीति नहीं होती है, तब अज्ञान का अनुभव कैसे होता है ? क्योंकि अज्ञान की प्रतीति के लिए किसी वस्तु का और किसी अनुभवकर्ता का होना अनिवार्य है । उसके अभाव में अज्ञान का अनुभव नहीं हो सकता है । तात्पर्य यह है कि भावरूप अज्ञान की सिद्धि प्रत्यक्षा और अनुमान प्रमाण से असम्भव है^{२६} ।

पुनश्च, अद्वैतमत में अविद्या ब्रह्मस्वरूप का तिरोधान करती है । किन्तु प्रश्न है कि अज्ञान का अनुभव होने के पश्चात् तिरोधान होता है या तिरोधान होने के पश्चात् अज्ञान होता है ? तिरोधान के पूर्व कुछप्रकार अज्ञान का अनुभव नहीं कर सकता है और यदि अज्ञान का अनुभव ब्रह्म को नहीं होता है तो तिरोधान नहीं हो सकता है । अतः यहाँ अन्यायान्याय-दोष ही जायेगा ।

इस प्रकार अज्ञान को किसी भी प्रमाण से भावरूप सिद्ध नहीं किया जा सकता है ।

अविद्यास्वरूपानुपपत्ति

अविद्या के स्वरूप पर आपत्ति करते हुए विशिष्टाद्वैतानुयायियों का प्रश्न है कि अविद्या का स्वरूप क्या है ? यह पारमार्थिक है या अपारमार्थिक ? यदि यह पारमार्थिक है तो अद्वैत नष्ट हो जायेगा और फिर तत्त्वज्ञान से अविद्या की निवृत्ति असंभव हो जायेगी । अतः अविद्या को अपारमार्थिक मानना ही अधिक उचित है । परन्तु अपारमार्थिक वस्तु के लिए कल्पक की आवश्यकता होती है । अद्वैतियों का कहना है कि अनादि होने के कारण अविद्या के लिए कल्पक की आवश्यकता नहीं है । केवल प्रतीति के लिए ही कल्पक की आवश्यकता है और प्रतीति मिथ्या है । इस पर आपत्ति करते

दुर सत्सूचणीकार का कहना है कि यह मिथ्यामृत प्रतीति निर्दोष नहीं हो सकती है। अतः कल्पक के दोष की कल्पना आवश्यक है। यदि यह मान लिया जाय कि यह मिथ्यामृत प्रतीति निर्दोष हो सकती है तो इसका तात्पर्य यह होगा कि प्रपंच निर्दोष है और प्रपंच के निर्दोष होने पर अविद्या की कोई आवश्यकता नहीं है^{२६}।

सत्सूचणीकार के मत का खण्डन करते हुए सत्सूचणीकार का कहना है कि अविद्या सर्व भ्रम कैसा नहीं है। यह अनिर्वचनीय अर्थात् असंख्य विच्छिन्ना है। इसके लिए किसी उपादान की अपेक्षा नहीं है। किन्तु बीरराघवाचार्य का कहना है कि उपादान की अपेक्षा न होने पर भी अविद्यास्वरूप की निष्पत्ति के लिए दोष की अपेक्षा अवश्य है क्योंकि भ्रम दोषजन्य होता है। अद्वैतियों के अनुसार अविद्या के लिए दोष की आवश्यकता नहीं है। परन्तु इस स्थिति में अविद्या-ज्ञान न तो भ्रम सिद्ध होगा और न अपारमाथिक। उससे उत्पन्न प्रपंच भी अपारमाथिक सिद्ध नहीं होगा। अब कुछ पारमाथिक सिद्ध हो जायेगा। इसके उत्तर में अद्वैती कह सकते हैं कि पारमाथिकत्व दो प्रकार का है- लौकिक और अलौकिक। अविद्या का लौकिकपारमाथिकत्व मानने में कोई आपत्ति नहीं है। परन्तु प्रश्न है कि लौकिक से विन्व अलौकिक पारमाथिकत्व क्या है? अद्वैतियों का उत्तर है कि भ्रम में विद्यमान पारमाथिकत्व अलौकिक पारमाथिकत्व है। इस प्रकार के पारमाथिकत्व का प्रपंच में अभाव है। इसलिए इसे लौकिक पारमाथिकत्व कहा जाता है। इस पर बीरराघवाचार्य का कहना है कि इस बात से कभी संभवतः कि जिस वस्तु में जिस प्रकार का पारमाथिकत्व होता है, उस प्रकार का पारमाथिकत्व अन्य वस्तु नहीं होता है। फिर इसमें नवीनता क्या है? अद्वैतियों का उत्तर है कि भ्रम में विद्यमान पारमाथिकत्व और अविद्या में विद्यमान पारमाथिकत्व में वैद है। भ्रम में विद्यमान पारमाथिकत्व

कभी बाधित नहीं होता, जबकि प्रपंच में विद्यमान पारमार्थिकत्व ब्रह्मज्ञान से बाधित हो जाता है। परन्तु प्रश्न है कि बाधमानत्व क्या है? क्या वह निवर्तमानत्व है ज्यवा अपनी प्रतीति-काल में भी ज्यवा है? यदि निवर्तमानत्व बाधमानत्व है, तो यह पारमार्थिकत्व विरोधी नहीं है। जैसे भूतल में घट था, उसे तोड़ दिया गया। तोड़ने के बाद घट नष्ट हो गया। ज्योंही घट निवृत्त हो गया। फिर भी घट अपने पूर्ण आकार में अस्तित्व के समय पारमार्थिक ही था। इस प्रकार निवर्तमानत्व पारमार्थिकत्व विरोधी नहीं है। द्वितीय पदा भी ठीक नहीं है क्योंकि इसे ठीक पारमार्थिकत्व कहने का कोई औचित्य नहीं है। यह पारमार्थिकत्व भ्रम है। वास्तविक पारमार्थिकत्व इसमें नहीं है। पुनः, बोध के अभाव में भ्रम मानने पर अज्ञान की अस्वीकार करना पड़ेगा क्योंकि अज्ञान बोध के रूप में प्रपंच का कारण है। अद्वैतियों का प्रश्न है कि अज्ञान के अभाव में प्रपंच का भ्रम कैसे हो सकता है? इसके उत्तर में बीरराज्याचार्य का कहना है कि यदि एक भ्रम दूसरे भ्रम को उत्पन्न करता है और दूसरा तीसरे को और इस प्रकार भ्रम परम्परा से उद्देश्य की पूर्ति हो जाती है तो अज्ञान की कोई आवश्यकता नहीं है। अद्वैतियों का कहना है कि भ्रम परम्परा स्वीकार करने पर तो यह भ्रम ज्यादा होता रहेगा और प्रपंच का उच्छेद असंभव हो जायेगा। इसके उपादान में बीरराज्याचार्य का कहना है कि अद्वैतैदान्त में अज्ञान की निवृत्ति तत्त्वज्ञान से होती है और इस स्थिति में जिस तत्त्वज्ञान से अज्ञान की निवृत्ति होती है, उसी तत्त्वज्ञान से साक्षात् प्रपंच की भी निवृत्ति हो जायेगी। उल्टे छिद्र अज्ञान की कल्पना की आवश्यकता नहीं है^{११}

अद्वैतियों का प्रश्न है कि अधिधा के अभाव में ब्रह्म प्रपंच का उपादान कारण कैसे हो सकता है? बीरराज्याचार्य का उत्तर है कि अद्वैतमत में दूसरी अधिधा के अभाव में भी ब्रह्म प्रपंच-अध्यास का अधिष्ठान है

और विशिष्टाद्वैत मत में अज्ञान के अभाव में भी ब्रह्म प्रपञ्च-अध्यास का अधिष्ठान हो सकता है । फिर, इससे मित्त उपादानत्व क्या है ? अद्वैतियों के अनुसार आवरण के बिना अध्यास नहीं हो सकता है और इस आवरण के लिए अज्ञान की आवश्यकता है । इस पर वीरराघवाचार्य का कहना है कि निर्विशेषस्वप्रकाश-ब्रह्म का आवरण सम्भव नहीं है । शुक्ति-रूपत स्थल में जिस दोष की अपेक्षा है, वह दोष पारमार्थिक है, अपारमार्थिक नहीं । अद्वैतियों द्वारा अज्ञान-दोष की अपारमार्थिक मानना किसी भी प्रकार उचित नहीं है^{३१} ।

पुनश्च, यदि अविद्या-दोष अपारमार्थिक है, तो प्रश्न है कि वह दोष क्या है ? क्या वह ज्ञान है ? अथवा ज्ञाता है ? अथवा ज्ञेय है ? यदि ज्ञान है तो वह सीमित है या असीमित ? और यदि असीमित है तो यह ज्ञान ब्रह्मस्वरूपात्मक ज्ञान है या उससे मित्त ? ब्रह्मस्वरूपात्मक और अपारमार्थिक मानने पर तो ब्रह्मस्वरूप को भी अपारमार्थिक मानना पड़ेगा और तब माध्यमिक पक्ष को स्वीकार करना पड़ेगा । पुनः, सीमित मानना असंभव है क्योंकि किसी भी शास्त्रकार ने ज्ञान में इस प्रकार का भेद नहीं किया है । थोड़ी देर के लिए यदि इस प्रकार का भेद मान लिया जाय तो उसके अपारमार्थिक होने के कारण उसकी कल्पना के लिए एक अन्य दोष की कल्पना करनी पड़ेगी और इस प्रकार अन्वय-दोष आ जायेगा । अविद्या मानने पर ये धारे दोष ज्ञाता अथवा ज्ञेय रूप में आ जाते हैं । पारमार्थिक मानने पर तो अद्वैत ही नष्ट हो जाता है और परमार्थमृत ब्रह्म को दोष मानने पर तो उस दोष से ही प्रपञ्च-वर्जन हो सकता है । अविद्या रूप अन्य दोष की कल्पना व्यर्थ है । पुनः, ब्रह्म को दोष मानने पर ब्रह्म की भांति यह दोष भी अनित्य ही जायेगा । परन्तु ब्रह्म दोष नहीं है । अतः दोष अपारमार्थिक नहीं है और दोष के अपारमार्थिक न होने पर अविद्या का स्वरूप निष्पन्न नहीं हो सकता है^{३२} ।

३१. वही, पृ० ८४६-४७

३२. वही, पृ० ८५४-५५

ब्रह्मात्म्य अज्ञान का सण्डन

सभी अद्वैतवेदान्ती इस बात से सहमत हैं कि ब्रह्म अज्ञान का विषय है । परन्तु अज्ञान के आत्मत्व को लेकर उन्में मतभेद है । प्राचीन अद्वैतवेदान्ती ब्रह्म को अज्ञान का आत्म्य मानते हैं जबकि ब्रह्मसिद्धि और मायती आदि ग्रन्थकार जीव को अज्ञान का आत्म्य मानते हैं । शतदूषाणिकार का कहना है कि ब्रह्म अज्ञान का आत्म्य नहीं है क्योंकि वह अज्ञान का अनुभव नहीं करता है । परन्तु अद्वैतियों का कहना है कि ब्रह्म अज्ञान का अनुभव करता है किन्तु उसमें जातृत्व नहीं है । जातृत्व मात्र अहंकार में है । अतः अज्ञान का आत्म्य ब्रह्म ही सकता है^१ । यहाँ कहा जा सकता है कि यदि ब्रह्म अज्ञान का आत्म्य है तो उसे ज्ञाता होना आवश्यक है । इस आपत्ति का सण्डन करते हुए अद्वैतियों का कहना है कि सुषुप्ति काल में जीव में जातृत्व का अभाव है । परन्तु यदि इस मत को स्वीकार कर लिया जाय तो इसका अर्थ यह होगा कि जातृत्व के अभाव में जीव भी अज्ञान का आत्म्य नहीं है । परन्तु वह अज्ञान का आत्म्य है । अतः ब्रह्म भी अज्ञान का आत्म्य है । इस विचार का सण्डन करते हुए बीरराघवाचार्य का कहना है कि अद्वैती ब्रह्म में जातृत्व का अभाव मानते हैं और जीव के दृष्टान्त में सुषुप्ति काल में जातृत्व का अभाव है । अतः यह दृष्टान्त विचलन होने के कारण अनुपयुक्त है । पुनः, इसका भी कोई प्रमाण नहीं है कि सुषुप्ति में अज्ञान रहता है । अद्वैतियों का उत्तर है कि प्रबुद्ध (सोकर उठने वाला व्यक्ति) का अनुभव ही जीव के अज्ञानात्मत्व का प्रमाण है । परन्तु प्रश्न है कि प्रबुद्ध कौन है ? यदि अद्वैती यह कहते हैं कि प्रबुद्ध अहंकाररूप अहमर्थ है और वह सुषुप्ति काल में भी अपने

४३. 'तेनाज्ञानात्मवमेकतो ब्रह्मणि ब्रुवन्त स्वान्यतो जातृत्वमहंकारगतमिति अजातृत्वमेव ब्रह्मणि संग्रहाणाः अज्ञानात्मत्वं परमातिष्ठन्ते ।'

वही, पृ० ५२४-२५

अस्तित्व एवं अपने अज्ञान का स्मरण करता है, तो उस अज्ञान का उस समय विलय कैसे होता है और यदि यह स्मरण अज्ञान के समापन में उस समय प्रमाण नहीं है तो फिर अज्ञान के अस्तित्व में प्रमाण कैसे हो सकता है ? वीरराघवाचार्य का कहना है कि ज्ञान में ही अज्ञान हो सकता है, ऐसा मानने वालों का यह अर्थ नहीं है कि ज्ञान और अज्ञान दोनों एक ही काष्ठ में उसमें विद्यमान हैं क्योंकि ऐसा असंभव है । इस प्रकार ज्ञातृत्व का अभाव अज्ञानाभ्युत्पत्त्य का विरोधी नहीं है । किन्तु ज्ञातृत्व की प्रसक्ति के अभाव में अज्ञान नहीं हो सकता है^{३४} ।

अज्ञानियों के मत में बीज या अन्तःकरण में विद्यमान ज्ञान से ब्रह्म का अज्ञान दूर होता है । इस मत से असम्मत होते हुए वीरराघवाचार्य का कहना है कि लोक में देता जाता है कि देवदेव का अज्ञान देवदेव के ही ज्ञान से दूर होता है, यज्ञदेव के ज्ञान से नहीं । अतः बीजगत ज्ञान से ब्रह्मगत अज्ञान दूर नहीं हो सकता है^{३५} ।

ब्रह्म अज्ञान का आश्रय नहीं है क्योंकि वह स्वप्रकाश है, इस प्रकार का एक अनुमान ब्रह्म के अज्ञानाभ्युत्पत्त्य के लक्षण में अतदुभयणीकार में दिया है । इसके उत्तर में अतदुभयणीकार का कहना है कि स्वप्रकाश होने के कारण ही ब्रह्म अज्ञान का आश्रय है । अतदुभयणीकार के कथन से असम्मत होते

३४. 'अतश्च ज्ञातृत्वस्य कदापिदभावः अज्ञानाभ्युत्पत्त्यस्य न प्रतिपन्थी । किन्तु ज्ञातृत्वप्रसक्तयमाव स्येति ।' वही, पृ० ५१४-१५

३५. 'अतो कान्धिमिथ्यात्वादिभिर्भित्तिभ्यामेव तत्त्वज्ञाननिवर्त्यत्वस्याज्ञाननिष्ठा-ज्ञानादौ वक्तव्यत्वात् लोके न ज्ञानाधिकरणस्यैव निवर्त्यनिवर्तमानाव-दर्थिनात् न बीजगतैरान्तःकरणगतैः वा ज्ञानैः ब्रह्मज्ञाननिरुत्तिरसंभवतः ।'

पुर बीरराघवाचार्य का कहना है कि स्वप्रकाशत्व अज्ञानाभ्यत्व की सिद्धि में हेतु नहीं हो सकता है क्योंकि उस स्थिति में युक्ति में भी अज्ञान की समावना है। अतः अद्वैतियों का कथन इस प्रकार होना बाह्य कि ब्रह्म स्वप्रकाश होने पर भी अज्ञान का आश्रय है। अद्वैती यहाँ कह सकते हैं कि स्वप्रकाश अज्ञान का विरोधी नहीं है बल्कि वृत्तिज्ञान अज्ञान का विरोधी है। इस पर बीरराघवाचार्य का प्रश्न है कि स्वरूपप्रकाश पूर्णरूप से अज्ञान का अन्वितक है या आंशिक रूप से? प्रथम विकल्प असम्भव है क्योंकि स्वप्रकाश के समय में 'मैं नहीं हूँ', ऐसा अज्ञान नहीं हो सकता है। द्वितीय विकल्प भी सम्भव नहीं है क्योंकि निरंश ब्रह्म में आंशिक अज्ञान नहीं माना जा सकता है। अतः ब्रह्म अज्ञान का आश्रय नहीं है।^{३६}

पुनरत्र, शतभूषणीकार के अनुसार नित्यमुक्त होने के कारण भी ब्रह्म अज्ञान का आश्रय नहीं हो सकता है। इस पर शतभूषणीकार का कहना है कि अविद्या का आश्रय होना मात्र बन्धन नहीं है बल्कि अन्तःकरण के धर्मभूत सुप्तदुःखादि का आश्रय बन्धन है। यह बन्धन प्रतिबिम्बभूत जीव में है, ब्रह्म में नहीं। यह अनुभवगम्य है कि अविद्या का आश्रय होने पर भी जीव जानन्द का अनुभव करता है। इस मत का सङ्गन करते हुए परमार्थभूषणीकार का कहना है कि यह स्वीकार करना कठिन है कि सुशुप्ति में सभी जानन्द का अनुभव करते हैं। जानन्दानुभव में वृत्तिज्ञान की आवश्यकता है और सुशुप्ति में वृत्तिज्ञान का अभाव है। अतः अविद्याभ्यत्व को ही बन्धन कहा जा सकता है।^{३७} सुशुप्ति में जीव का अज्ञत्व और अज्ञानाभ्यत्व दोनों हैं और यदि इस प्रकार का बन्धन ब्रह्म में है, तो वह नित्यमुक्त नहीं है। यदि यह बन्धन ब्रह्म-व्यतिरिक्त किसी अन्य का है तो फिर प्रश्न है कि ब्रह्म-व्यतिरिक्त कौन है? ब्रह्म-व्यतिरिक्त अविद्या में स्थित प्रतिबिम्बरूप जीव में यह अविद्या है, ऐसा मानने पर तो दोष उत्पन्न

३६. वही, पृ० ५१८-१९

३७. वही, पृ० ५२०-२२

ही जाता है और अन्तःकरण अवच्छिन्न चैतन्य ही बीज है, ऐसा मानने पर प्रलय में अन्तःकरण के आवृत्ति के कारण बीज हानि का प्रसंग वा जाता है और उस स्थिति में यह स्वीकार करना पड़ेगा कि ब्रह्म ही अविद्या का आश्रय है । अविद्याभयत्व होने के कारण ब्रह्म नित्यमुक्त नहीं होगा । अद्वैतियों का कहना है कि अन्तःकरणविशिष्ट ब्रह्म सुदृढ ब्रह्म से भिन्न है । सुदृढब्रह्म नित्यमुक्त है, विशिष्ट ब्रह्म बद्ध है । यहां वीरराघवाचार्य का कहना है कि देवदत्त द्वारा पूर्व जन्म में किए हुए कर्म का फल इस जन्म में यज्ञदत्त के रूप में उत्पन्न होकर भोगना पड़ता है । परन्तु अद्वैतियों के उपरोक्त मत को मानने पर यह सम्भव नहीं होगा क्योंकि कर्ता देवदत्त भोगता देवदत्त से उन्ही प्रकार भिन्न है जिस प्रकार सुदृढब्रह्म विशिष्टब्रह्म से भिन्न है^{३८} ।

पुनश्च, वीरराघवाचार्य की अन्तिम आपत्ति है कि जब अद्वैती सुदृढ चैतन्य में अविद्याभयत्व मानते हैं, तब उस आश्रयत्व का स्वरूप क्या है ? विशिष्टाद्वैतियों की भांति अद्वैती नियंतृत्व नहीं मानते हैं । सुदृढ ब्रह्म में नियंतृत्व न होने के कारण वे ईश्वर में ही नियंतृत्व मान सकते हैं । संयोगादि भी आश्रयत्व नहीं हो सकता है क्योंकि अविद्या मिथ्यामृत है और ब्रह्म सत्यमृत । मिथ्या और सत्य वस्तुओं का संयोग सम्भव नहीं है^{३९} । अतः किसी भी रूप में ब्रह्म अविद्या का आश्रय नहीं है ।

माया-अविद्या

अद्वैतवेदान्त में ब्रह्म को नित्यमुक्त सुदृढचैतन्य कहा गया है । उपाधि-सम्बन्ध से ईश्वर और बीज में विभाग सम्भव होता है । परन्तु एक ही उपाधि से दोनों को सिद्ध करना कठिन है । ईश्वर विनाश मायात्मक उपाधि के कारण है जबकि बीज विनाश अविद्यारूप उपाधि के कारण । माया से महामृत

३८ वही, पृ० ५२०-२२

३९ वही, पृ० ५२५

मौलिक जगत् की सृष्टि होती है और अविद्या से सुषुप्तमृत एवं उसके कार्य अन्तःकरण की सृष्टि होती है । किन्तु इस स्थिति में भी यह नहीं कहा जा सकता है कि माया और अविद्या में किसी प्रकार का सम्बन्ध नहीं है । जीव के कार्यरूप सुषुप्त-मूर्तों से अन्तःकरण आदि के उत्पादन के लिए ईश्वर के कार्यरूप महामृत का आश्रय आवश्यक है । परन्तु माया-अविद्या में भेद करने वाले अद्वैतियों के अनुसार अन्तः-करण आदि की उत्पत्ति के लिए महामूर्तों के आश्रय की आवश्यकता नहीं है । अनेकवादियों में कुछ लोगों का कहना है कि ईश्वर की उपाधि माया और जीव की उपाधि अन्तःकरण उस माया का कार्य है । अर्थात् कारण उपाधि ईश्वर है और कार्य उपाधि जीव है । कुछ अन्य अनेकवादियों का कहना है कि त्रिगुणात्मिकामूलप्रकृति एक है, माया और अविद्या उसके दो रूप हैं । रजस् और तमस् गुणों से अप्रभावित सुक्षुप्तत्व माया है, ईश्वर उसका प्रतिबिम्ब है । रजस् और तमस् गुणों से प्रभावित अविद्या है, जीव उसका प्रतिबिम्ब है । अविद्या में सत्त्वगुण मलिनरूप में रहता है । पुनः, कुछ अन्य अद्वैतियों के अनुसार जीव के अनेक होने के कारण जीवाश्रित अविद्या भी अनेक है । ईश्वराश्रित माया प्रपञ्च का कारण है और वह एक ही है । कुछ अद्वैती माया को अनेक अविद्याओं से अभिन्न मानते हैं । माया-अविद्या के स्वरूप का निरूपण करते हुए बीरराघवाचार्य का कहना है कि इन दोनों के भेद का सण्डन तो अद्वैतियों ने स्वयं कर दिया है^{४०} ।

पुनरपि, श्रुति में रजत की भांति अविद्या के कारण जीवों में यह भ्रम उत्पन्न होता है कि अविद्यमान प्रपञ्च ब्रह्म में विद्यमान है और वही प्रकार ईश्वर में यह भ्रम होता है कि अविद्यमान प्रपञ्च ब्रह्म में विद्यमान है और वह इसका आधार एवं नियन्ता है । ईश्वर के इस भ्रम का कारण माया ही है । यहाँ स्पष्ट है कि अविद्या की भांति माया भी अपने आश्रय को प्रान्ध बना देती है ।

४०. '.... अद्वैतसंज्ञितायाऽविद्याविभागप्रकारेऽनुपपत्सु सटनस्यैव बाधकृत्यत्वात् ।'

अतः प्राप्त उत्पन्न करना अविद्या एवं माया दोनों का कार्य है । परन्तु एक कार्य का कारण एक ही हो सकता है, दो नहीं । पुनः, अद्वैतियों का कहना है कि अविद्या अपने आश्रय में मोह उत्पन्न करती है, जबकि माया में इस गुण का आभाव है । इस प्रकार दोनों के कार्य में भेद होने के कारण दोनों भिन्न-भिन्न हैं । परन्तु वीरराघवाचार्य का कहना है कि माया और अविद्या में इस प्रकार का विभाग करने वाले अद्वैती ईश्वर को भी प्रान्त मानते हैं । उस प्रान्त-का कारण ईश्वर में विज्ञान माया है । परन्तु यदि माया और अविद्या दोनों का कार्य प्रम उत्पन्न करना है तो उन्हें विभाग सम्भव नहीं है^{४१}।

अतः माया और अविद्या का विभाग किसी प्रकार संभव नहीं है ।

बीवाश्रय अज्ञान का सण्डन

अद्वैतवेदान्ती अविद्या का आश्रय बीव या ब्रह्म या उभय मानते हैं । अविद्या बीवाश्रित है, इस पक्ष का सण्डन करते हुए वीरराघवाचार्य का प्रश्न है कि बीव का स्वरूप क्या है ? वह ब्रह्म का प्रतिबिम्ब है ? अथवा उपाधि से अवच्छिन्न है ? अथवा कल्पित आकार से युक्त विशिष्ट ब्रह्मस्वरूप है ? प्रथम पक्ष स्वयं अधिकांश अद्वैती नहीं मानते हैं और द्वितीय पक्ष प्रथम पक्ष का ही कुछ विकसित रूप है । अद्वैती बन्धन, मोह आदि की सिद्धि के लिए अनेक अविद्या मानते हैं । ये अविद्यार्ये अनेक बीवाश्रित हैं । बीवाश्रितत्व का अर्थ अद्वैती, कल्पित आकारविशिष्ट बीवस्वरूप में आश्रित होना, करते हैं^{४२}। परन्तु प्रश्न है कि बीव क्या है ? अद्वैतियों के अनुसार कल्पिताकार विशिष्ट

४१. वही, पृ० ८६०-६१

४२. 'कल्पिताकारविशिष्टबीवस्वरूपाश्रितत्वमेव बीवाश्रितत्वमिति ।'

वही, पृ० ८३३-३४

ब्रह्मस्वरूप जीव है और इस जीव पर अविद्या जाग्रित है। श्रीरामानुजाचार्य का कहना है कि अद्वैतियों के इस कथन का तात्पर्य यही निकलता है कि ब्रह्म का विशिष्टस्वरूप अविद्या का वाक्य है। उक्त कथन में एक विशेषण है और एक विशेष्य। पुनः, प्रश्न है कि अविद्या विशेषण पर जाग्रित है या विशेष्य पर या दोनों पर? विशेषण और विशेष्य दोनों के जाग्रित मानने पर, बीदाभित्त्व पदा तथा ब्रह्माभित्त्व पदा में जो दोष उद्भावित होगा उसमें कदा कदावैत ही जायेगा। यदि एक पर जाग्रित माना जाय तो भी उक्त दोष से छुटकारा नहीं मिल सकता है। यहां अद्वैती कह सकते हैं कि विशिष्ट बुद्ध से भिन्न है। अतः अविद्याओं का पुच्छ-पुच्छ वाक्य सिद्ध है। श्रीरामानुजाचार्य का आक्षेप है कि यदि विशिष्ट बुद्ध से भिन्न है तो वह मिथ्या और बद्ध सिद्ध होगा और इस पदा में स्वस्मनास ही मोक्ष सिद्ध होगा। फिर, 'तत्त्वत्वमसि' महावाक्य से स्वस्मैक्यरूप मोक्ष की सिद्धि नहीं होगी। इस प्रकार जीवब्रह्मैक्य मानने पर ब्रह्मस्वरूप में ही अविद्यासम्बन्ध, अविद्या से मुक्त जीवसम्बन्ध सब मानने पड़ेगा^{४३}। पुनः, अनन्तजीव मानने पर प्रपञ्च की अनन्तता भी माननी पड़ेगी। इन आपत्तियों के समाधान में अद्वैती कह सकते हैं कि अद्वैतमत में प्रपञ्च का उपादान कारण ब्रह्म है, अविद्या नहीं। अविद्या सकारणकारण मात्र है। अतः अनेक अविद्यासहित एक उपादान ब्रह्म से एक ही प्रपञ्च उत्पन्न होता है। श्रीरामानुजाचार्य की यह आपत्ति है कि यदि सर्व अविद्याकल्पित प्रपञ्च एक है तो जैसे एक जीव की मुक्ति से उस जीव की अविद्या की निवृत्ति होती है, उसी प्रकार उस अविद्या का कार्यभूत

४३. 'विशिष्टस्यातिरिक्तत्वे मिथ्यात्वं कर्तृत्वं बाध्यत्वं च स्यादिति स्वस्मोच्छित्तिरेव मोक्षः स्यात् । तत्त्वमसीत्यत्र स्वस्मैक्यप्रतिपादकत्वमपि हीयते । जीवब्रह्मैक्ये तु संन्यमाने ब्रह्मस्वरूपे अविद्यासंबन्धः आविष्कृतसंबन्धस्य कथमनुपगता भवति ।'

वही, पृ० ८३३-३४

प्रपंच भी निवृत्त हो जायेगा और उस स्थिति में किसी को भी प्रपंच का अनुभव नहीं होगा^{४४}। इस समस्या के समाधान में अद्वैती कह सकते हैं कि एक ही अविद्या की निवृत्ति होती है, अन्य अविद्यार्ये विक्षान रहती हैं और वे सब मिलकर दूसरे प्रपंच की उत्पत्ति करती हैं। बीरराघवाचार्य कहते हैं कि उस स्थिति में प्रतिक्षण भिन्न-भिन्न प्रपंच तथा असंख्य प्रपंच मानने के लिए बाध्य होना पड़ेगा। पुनः, इस पर अद्वैती कहते हैं कि एक जीव के मुक्त होने पर केवल उस जीव की अविद्या मात्र की निवृत्ति होती है, प्रपंच की निवृत्ति नहीं होती। बीरराघवाचार्य का कहना है कि यद्यपि मुक्त अपने अविद्या के नष्ट होने के कारण अविद्या का अनुभव नहीं करता है, तथापि प्रपंच के विक्षान होने के कारण उसका अनुभव वह अवश्य करेगा और तब सभी अविद्यार्थों की निवृत्ति होने पर भी प्रपंच का अस्तित्व बना रहेगा। अद्वैती कहते हैं कि ब्रह्म से भिन्न सब मिथ्या है, यह ज्ञान होने पर प्रपंच की निवृत्ति अवश्य होगी। बीरराघवाचार्य का उत्तर है कि प्रथम जो जीव मुक्त हुआ उसको ब्रह्म-व्यतिरिक्त सब मिथ्या का ज्ञान था। इसका अर्थ यह हुआ कि जब प्रथम जीव मुक्त हुआ तब उसी समय प्रपंच का नाश होने के कारण अन्य लोगों को प्रपंच का अनुभव नहीं होना चाहिए था^{४५}। अतः उपरोक्त कारणों के विक्षान रहने पर अविद्या को जीवाश्रित नहीं माना जा सकता है।

पुनश्च, अद्वैतवेदान्त में अविद्या को अनादि माना गया है और साथ ही उसे मिथ्या भी कहा गया है। परन्तु वस्तुस्थिति यह है कि मिथ्याभूत कोई भी वस्तु अनादि नहीं हो सकती है। श्रुति में अज्ञ रजस का

४४. 'अनादिविद्याकल्पितस्य प्रपंचस्यैकत्वे एकजीवमुक्तौ तदाविद्याया इव तत्कार्य-प्रपंचस्यापि निवृत्तौ सर्वेषां प्रपंचानुभवाभावप्रसंगात् ।'

वही, पृ० ८३३-३४

४५. वही, पृ० ८३३-३४

अनुभव होता है, वह मिथ्या है। किन्तु इस रजस का अनुभव कल्पना के पश्चात् होता है। तात्पर्य यह है कि कल्पना के पूर्व यह मिथ्यामूल रजस अविज्ञान था। अतः यह सादि है। इसी प्रकार कल्पित अविद्या भी सादि ही सिद्ध होगी, अनादि नहीं।^{४६}

पुनश्च, बीराध्याचार्य के अनुसार हम जीव और हमारी अविद्या सब ब्रह्म की कल्पना के विषय हैं। यह अविद्या ब्रह्म में तत्त्वसाक्षात्कार होने पर दूर होती है। हमारे साक्षात्कार होने पर अविद्या दूर नहीं होगी क्योंकि बुद्धि में रजसप्रम अज्ञानों हुआ है, उसी को बुद्धि रूप तत्त्वज्ञान होने पर रजसप्रम दूर होगा। अन्य के ज्ञान से अन्य का अज्ञान दूर नहीं होगा। यदि थोड़ी देर के लिए मान भी लिया जाय कि ईश्वर के ज्ञान से हमारी अविद्या दूर हो सकती है तो वह ईश्वर परमानन्दतृप्त एवं पापकलेश आदि से दूर होने के कारण अविद्या की निवृत्ति के लिए प्रयत्न नहीं करेगा और तब हमको तबैव प्रपंच में ही रहना पड़ेगा। इस प्रकार अविद्या का स्वरूप ठीक प्रकार से निश्चय नहीं होगा। अतः वह जीवाश्रित नहीं हो सकती है।^{४७}

तिरोधानानुपपत्ति

वाचरायण के ब्रह्मसूत्र के अनुसार तिरोधान परमपुरुष के संकल्प से होता है।^{४८} प्रपंच का कारणभूत तिरोधान प्रपंच की उत्पत्ति, लय आदि से भिन्न कुछ नहीं है। अद्वैतवाद में तिरोधान के वाच संकल्प का स्थान है क्योंकि निर्गुण एवं निर्विशेष ब्रह्म अज्ञान से तिरोहित होने पर ईश्वर के रूप में प्रकट होकर संकल्प करता है। अतः वाचरायण के वाच जीवेश्वर मेव की कल्पना

४६. वही, पृ० ८३७-३८

४७. वही, पृ० ८४४

४८. 'परामिथ्यानासु तिरोहितं ततो ह्यस्य बन्धविपर्ययो।' वही, पृ० ७३८

है । परन्तु विशिष्टाद्वैतमत में उपरोक्त कथन सूत्रकार के अभिप्राय के विरुद्ध है क्योंकि तिरोधान कर्मरूप अविद्या से जाच्छादित होना है और इस स्थिति में ब्रह्म का अज्ञानरूप अविद्या से तिरोहित होना बन्ध है । परमपुरुष का संकल्प से मिन्न जीवज्ञान से मोक्ष प्राप्त करता है । अतः अद्वैतियों का यह कथन स्वयं सूत्रकार से ही निरस्त है^{४६} ।

पुनरपि, अद्वैतियों के अनुसार तिरोधान का अर्थ पूर्ण नाश नहीं है । अर्थात् ब्रह्म है परन्तु वह परिपूर्ण ब्रह्म नहीं है । वीरराघवाचार्य का कहना है कि ब्रह्म शब्द का अर्थ केवल व्यक्ति नहीं है बल्कि बृहद् गुणों से युक्त व्यक्ति है । इस स्थिति में प्रश्न है कि परिपूर्ण ब्रह्म का क्या अर्थ है ? क्योंकि अद्वैती ब्रह्म को निर्दिष्ट मानते हैं । निर्दिष्ट ब्रह्म में पूर्णत्व अपूर्णत्व का प्रश्न ही नहीं है और यदि ब्रह्म परिपूर्ण है तो उसका प्रकाश कम होना ? मुक्ति में उसका प्रकाश नहीं हो सकता क्योंकि ब्रह्म सदा प्रकाशस्वरूप है । फिर, इस ब्रह्म में जब जो सदा प्रकाशमान वाकार है, उससे मिन्न अन्य कौन सा वाकार मुक्ति में प्रकाशित होता है जिसके कारण इस समय वह उसमें अपूर्णता है । प्रकाश और अप्रकाश विरुद्ध धर्मात्मक होने के कारण ब्रह्म में नहीं रह सकते हैं । अतः ब्रह्म में अप्रकाश कभी भी सम्भव नहीं है । और जब अप्रकाश ही असंभव है तब अप्रकाश का हेतुनाश वावरण या तिरोधान कैसे संभव है ? इस मत का खण्डन करते हुए चंद्रिकाकार की मान्यता है कि अनुभव द्वारा ऐसा संभव है^{४७} । इस मत पर आपत्ति करते हुए वीरराघवाचार्य का कहना है कि प्रकाश और अप्रकाश, दोनों को मानने वाले अद्वैतियों की अद्वैत, नास्ति कहने वाले धैतव्यों की मान्यता की

४६. वही, पृ० ७३८

४७. 'चन्द्रिकाकारस्तु अध्यात्मानुभववर्धितपरिहारामार्गवासन्येव महिम्नेत्यनेन, अनुभवबलेन स्वीकर्तव्यमिति विवक्षितं मन्यते ।' वही, पृ० ७३६-४७

स्वीकार करने में कोई आपत्ति नहीं होनी चाहिए^{५१} ।

पुनश्च, अज्ञान की प्रतीति ज्ञान के से होती है या स्वतः होती है ? यदि स्वतः होती है तो वह अज्ञान नहीं है । यदि ज्ञान से होती है तो जहाँ ज्ञान रहेगा वहाँ अज्ञान भी अवश्य रहेगा । अतः ज्ञानरूप मोक्ष में अज्ञान अवश्य रहेगा^{५२} ।

पुनश्च, ब्रह्म अधिष्ठान है, इस अज्ञान के कारण उसका वास्तविक स्वरूप प्रकाशित नहीं होता और अधिष्ठातृ, चित्, आनन्द आदि तात्त्विक धर्मों का अध्यास होता है । यही तिरोधान है । परन्तु अद्वैतियों का यह मत अयुक्त है । अध्यास तिरोधान नहीं है । अध्यास तिरोधान का कार्य है । अतः यथात्म्य अर्थात् वास्तविकस्वरूप का अप्रकाश तिरोधान है । परन्तु अद्वैतमत में अधिष्ठान ब्रह्म से भिन्न कोई वास्तविक धर्म निविशेष में नहीं हो सकता है । अधिष्ठान ब्रह्म के स्वप्रकाश होने के कारण और उसमें अप्रकाश के लिए स्थान न होने के कारण तिरोधान असंभव है^{५३} ।

पुनश्च, अद्वैतवेदान्त के अनुसार ब्रह्मविषयक वृत्तिज्ञान का प्रतिबन्ध ब्रह्मतिरोधान है^{५४} । श्रीरामानुजाचार्य का कहना है कि वृत्तिज्ञान अज्ञान है । जो शिक्षा कारण है, वह उसका प्रतिबन्धक नहीं हो सकता है । अज्ञान को वृत्तिज्ञान का प्रतिबन्धक मानने का परिणाम यह होगा कि जब तक अज्ञान रहेगा, वृत्तिज्ञान उत्पन्न नहीं होगा और फिर उसकी निवृत्ति नहीं होगी ।

५१. 'भावामावयोर्विहृद्वयोरपि यदि स्वीकारः, किमपराहं ज्ञेयस्त्वनुयायिभिरव मास्कराचार्यादिभिः ।' वही, पृ० ७४६-४०

५२. वही, पृ० ७४९

५३. 'अधिष्ठाने ब्रह्मणि स्वयंप्रकाशमाने अप्रकाशाभावात् कुतस्तिरोधानम् ?'

वही, पृ० ७४२-४३

५४. वही, पृ० ७४४

इस समस्या के समाधान के लिए जटैती कह सकते हैं कि वेदान्तवाक्य के भ्रमण पर्यन्त ही अज्ञान वृत्तिज्ञान का प्रतिबन्ध करता है । इस पर बीरराघवाचार्य कहते हैं कि उस स्थिति में भ्रमणरूप कारण के अभाव में वृत्तिज्ञान उत्पन्न नहीं हुआ, ऐसा मानना चाहिए । पुनः, अज्ञान को वृत्तिज्ञान का प्रतिबन्धक मानने की कोई आवश्यकता नहीं है । कर्मविशेष को ही तिरोधान मानना अधिक उचित है^{५४} ठोक में ज्ञान-सामग्री का विघटन करना तिरोधान माना जाता है^{५५} । परन्तु इस प्रकार ज्ञान-सामग्री का विघटनरूप तिरोधान ब्रह्म में नहीं पाया जा सकता है । अनादि अविद्या से युक्त ब्रह्म के अन्तःकरण आदि की उत्पत्ति के पूर्व ज्ञान सामग्री के अभाव के कारण उसका विघटन नहीं हो सकता है । यदि अविद्या की मूर्ति अविद्यावृत्ति को भी जटैती अनादि मानें, तब जीव, ईश्वर आदि ऋद् अनादि पदार्थों के साथ अविद्यावृत्ति सात्त्विक पदार्थ भी मानना पड़ेगा^{५६} ।

पुनश्च, अज्ञान की सिद्धि संभव नहीं है क्योंकि इसकी सिद्धि के लिए एक और अज्ञान की कल्पना की आवश्यकता है । स्वयं स्वकल्पक मानने पर घटादि भी स्वयमेव स्वकल्पक हो जायेंगे । अतः वहां अज्ञान की आवश्यकता नहीं पड़ेगी^{५७} ।

पुनश्च, जटैतियों के मत में अविद्या की कल्पना में इस प्रकार की अनेक अनुपपत्तियों के होने पर भी यह अनुपपत्ति तो अविद्या का मूषण ही है । बीरराघवाचार्य का कहना है कि उस स्थिति में तो जो जो अनुपपन्न

५५. 'तिरोधायकत्वं कर्मविशेषाणामेव स्वीकर्तुमुचितम् ।' वही, पृ० ७४४

५६. ब्रह्मि०ब 'ज्ञानसामग्रीविघटकत्वमेव न ठोकवृष्टं तिरोधायकत्वम् ।' वही, पृ० ७४४

५७. वही, पृ० ७४४

५८. वही, पृ० ७४४

प्रतीत होगा यदि वह सब भ्रमण ही है तो पूर्विका के अनुपपन्न होने पर भी उसे भ्रमण ही मानना चाहिए । इस पर किसी भी प्रकार की आपत्ति नहीं होनी चाहिए^{५६} ।

अतः उपर्युक्त दोषों के विज्ञान रहने पर ब्रह्म का तिरोधान असंभव है ।

निवर्तकानुपपत्ति

वीरराघवाचार्य का कहना है कि अद्वैतमत में प्रपञ्च के मिथ्या होने के कारण उसके निवर्तक की खोज करना व्यर्थ है । परन्तु अद्वैतियों का कहना है कि प्रपञ्च के मिथ्यात्व का ज्ञान होने के कारण ही निवर्तकान्वेषण की आवश्यकता है । वीरराघवाचार्य का वादोप है कि लोक में रज्जु-सर्प भ्रम में सर्पज्ञान का निवर्तक रज्जु तत्त्वज्ञान है । परन्तु प्रपञ्च का मिथ्यात्वज्ञान इस प्रकार का नहीं है । उसके निवर्तक तत्त्वज्ञान का निर्धारण नहीं हो सकता है । अद्वैतियों का समाधान है कि शास्त्रों द्वारा प्रपञ्चमिथ्यात्व का ज्ञान होता है । किन्तु इस ज्ञान के हो जाने पर भी प्रपञ्च-भ्रम अनिवृत्त रहता है और इसलिये उसके निवर्तक की आवश्यकता है । वीरराघवाचार्य के अनुसार अद्वैतियों के उक्त कथन का तात्पर्य यही हो सकता है कि प्रपञ्चमिथ्यात्वज्ञान में दृढ़ता नहीं है । अद्वैती कह सकते हैं कि प्रपञ्चमिथ्यात्व ज्ञान में दृढ़ता होने पर भी तात्पर्य से पीड़ित होने के कारण प्रपञ्चनिवृत्ति की आकांक्षा होती है । परन्तु यहाँ प्रश्न है कि पीड़ा में मिथ्या-ज्ञान है या नहीं ? पीड़ा के सत्य होने पर रज्जु-सर्प से प्रान्त पुरुष को सर्पभ्रम की प्रान्ति के कारण शरीर में शिथिलता जाने पर विष को दूर करने के उपाय सोचने की भांति यह भी उचित होगा । यहाँ सर्व और उसका वश दोनों के

५६. 'एवं यत्रयत्र यत्रतु अनुपपन्नमिव उच्यते, तत्र तत्र दुर्घटत्वं भ्रमणमेवेति यथापृष्टं सर्वं सर्वत्र स्वीकार्यमिति क्वचिदपि पूर्विकासिद्धान्तप्रवर्तनमिव न स्यात् ।'

असत्य होने पर भी उसका भ्रम सत्य है । उस भ्रम से शरीर में वास्तविक विकार उत्पन्न होते हैं । अतः उस विकार के परिहार के लिए प्रयास उचित है । परन्तु प्रपंच में तापत्रय को अवास्तविक (मिथ्या) मानने के कारण उसके निवर्तन का प्रयास उचित नहीं है । अतः वीणा अन्य भ्रम, भ्रम का बाह्य पुरुष, इन सब के सत्य होने के कारण उपर्युक्त दृष्टान्त में उसकी निवृत्ति की अपेक्षा है । परन्तु प्रपंच में ऐसा कुछ भी नहीं है । अतः निवर्तक की अपेक्षा नहीं है^{६०} ।

परन्तु इस परिस्थिति में निवर्तक की अपेक्षा करने वाले अतीत अनिवर्तक को ही निवर्तक मानते हैं^{६१} । प्रश्न है कि यह अनिवर्तक ज्ञान क्या है ? क्या यह ब्रह्मात्मैक्य ज्ञान है ? अथवा अग्निसिद्ध्यात्त्व का ज्ञान है ? अथवा अद्वितीय ब्रह्म का ज्ञान है ? अथवा अक्षयब्रह्म का ज्ञान है ? प्रथम तीन ज्ञानों में तो मिथ्या पदार्थ भी समाविष्ट है । अतः वह तत्त्वज्ञान नहीं है और इसलिए वह निवर्तक भी नहीं है । ब्रह्मात्मैक्य ज्ञान में यद्यपि ब्रह्म और आत्मा का ज्ञान होता है किन्तु वहाँ अग्निसिद्ध्यात्त्व का प्रश्न ही नहीं है । अतः अविद्यानिवृत्ति का भी प्रश्न नहीं है और अविद्यानिवृत्ति न होने के कारण प्रपंचनिवृत्ति भी संभव नहीं है । अतः 'अहं ब्रह्मास्मि', यह ऐक्य ज्ञान मुक्ति का हेतु नहीं है । द्वितीय विकल्प, अग्निसिद्ध्यात्त्व का ज्ञान भी निवर्तक नहीं है क्योंकि प्रपंचमिथ्यात्त्व का ज्ञान होने पर उसके कारणभूत अविद्यानिवृत्ति न होने से मुक्ति संभव नहीं है । तृतीय विकल्प का ज्ञान भी निवर्तक नहीं है क्योंकि इस ज्ञान में ब्रह्म से भिन्न किसी अन्य के शेष न रहने के कारण सर्वभूति की संभावना है । चतुर्थ विकल्प का ज्ञान भी निवर्तक नहीं है क्योंकि अक्षयब्रह्म के ज्ञान में केवल ब्रह्म ही विचर्य होता है, अविद्या आदि नहीं । इस प्रकार चारों विकल्पों के असंभव होने के

६०. वही, पृ० ८६५

६१. 'इवमपि निवर्तकमपेक्षामाणाः अनिवर्तकमेव निवर्तकं मन्यन्त इत्यपि निवर्तकानुपपत्तिरेव ।' वही, पृ० ८६५

कारण कोई भी अविद्या का निवर्तक नहीं हो सकता है ^{६२}।

अन्तिम प्रश्न है कि अग्निसिद्ध्यात्त्वज्ञान का स्वरूप क्या है ? विशेषकाल में ज्ञात नहीं है, यह ज्ञान सिद्ध्यात्त्व का साधक नहीं हो सकता है । अतः सर्वदा ज्ञात नहीं है, यह ज्ञान ही सिद्ध्यात्त्व ज्ञान का तात्पर्य है । परन्तु यह भी सिद्ध्यात्त्व का साधक नहीं है । जल में सर्वदा गन्ध नहीं है, इस कथन से गन्ध का सिद्ध्यात्त्व सिद्ध नहीं हो सकता है । एकत्र स्थित वस्तु का अन्यत्र सभी कालों में अभाव तो सभी मानते हैं । यह भी कहना उचित नहीं है कि ज्ञात यहाँ है और वहाँ नहीं है । ज्ञात के अभावकाल में देश का भी अभाव है । अतः अग्निसिद्ध्यात्त्वज्ञान का कोई निश्चित स्वरूप नहीं है । अतः यह अविद्या का निवर्तक नहीं हो सकता है ^{६३}।

निरुत्थनुपपत्ति

अद्वैतियों के मत में अविद्यानिरुत्ति एक पदार्थ है । पदार्थ पांच प्रकार के हैं - सत्, असत्, स्वसत्त्विलक्षण, सदसत्, न स्वसत् । कुछ अद्वैती अविद्यानिरुत्ति को पंचम प्रकार का मानते हैं । बीरराघवाचार्य का कहना है कि अविद्यानिरुत्ति को पंचम प्रकार का मानना अनुचित है क्योंकि यह तो सभी अद्वैती मानते हैं कि ब्रह्म सत् है, शशधृंग असत् है और अविद्या स्वसत्त्विलक्षण है । अविद्या-निरुत्ति को सदसत् रूप मानने वालों की संख्या नगण्य है । विरहद्वयमार्त्तिक होने के कारण यह अमान्य है और तब उस स्थिति में स्वसत्त्विलक्षणत्व रूप में न स्वसत्, इस प्रकार अविद्यानिरुत्ति का निरूपण करना समीचीन नहीं है । वस्तुतः चतुर्थ प्रकार भी ठीक नहीं है । यह तो असत् की ही श्रेणी में जा सकता है और अविद्यानिरुत्ति असत् का ही एक प्रकार है ^{६४}।

६२. वही, पृ० ८६६

६३. वही, पृ० ८७२-७३

६४. वही, पृ० ८७८

पुनश्च, अद्वैतवेदान्त में ज्ञान को जनादि और उसके कार्यभूत प्रपञ्च को साधि कहा गया है और इस प्रकार विषमता होने के कारण इन दोनों को सदसद्बिलक्षण माना गया है । वीरराघवाचार्य का कहना है कि अद्वैतियों के लिए यही उक्ति है कि वे अविद्यानिवृत्ति को भी सदसद्बिलक्षण मान लें । इसके उत्तर में अद्वैती कह सकते हैं कि इस प्रकार मानने पर अविद्या को भी ज्ञान से निवर्त्य मानना पड़ेगा और उस स्थिति में अविद्यानिवृत्ति की निवृत्ति का तात्पर्य अविद्या ही होगी और तब अविद्या कभी निवृत्त नहीं हो सकेगी । अतः अविद्यानिवृत्ति को पंचम प्रकार का मानना उचित है । अद्वैतियों के इस मत से असहमत होते हुए वीरराघवाचार्य का कहना है कि पंचम प्रकार कुछ नहीं है । अपने बांझित फल की सिद्धि न होने पर अन्य शास्त्रकारों से अनभिमत मार्ग पर चलना अनुचित है । अर्थात् अविद्यानिवृत्ति को पंचम प्रकार का मानना अनुचित है ।

पुनश्च, वीरराघवाचार्य के मत में अविद्यानिवृत्ति का अनुभव करने वाले पुरुष के अभाव में अविद्यानिवृत्ति मानने योग्य नहीं है । अतः अविद्या निवृत्ति कभी न हो सकने के कारण अभाव का प्रतियोगी भी यह नहीं हो सकती है । अर्थात् अविद्या सर्वत्र सत्य सिद्ध होगी और अविद्या को सत्य मानकर ही उसकी निवृत्ति स्वीकार की जा सकती है । अविद्या को मिथ्या मानने पर तो निवृत्ति असंभव है । यदि अद्वैती अविद्या को असत्य ही मानते हैं, तब अविद्या-निवृत्ति को भी असत्य मानना चाहिए और अविद्यानिवृत्ति के असत्य सिद्ध होने पर अविद्या से निस्तार की आवश्यकता नहीं है ।^{६५}

परमार्थमूषणम् की आलोचना

परमार्थमूषणम् की जिन दस निदर्शनभूत युक्तियों का

६५. 'अविद्याविद्यानिवृत्तिर्न बाध्या अनुभवितुरभावात्, अतएव नामावप्रतियोगिनी, बाधाविषयत्वादिति तस्याः सत्यत्वमेवास्तु ।' वही, पृ० ८८०-८२

ऊपर विचार किया है उनकी बातचीत के लिए हमें पृथक् प्रयास की आवश्यकता नहीं है क्योंकि उनका संपन्न सतसुषण्णिक के विवेचन में अष्ट अध्याय में हो गया है। वीरराघवाचार्य स्वयं अपनी व्याख्याओं को वेदान्तद्वैतिक की व्याख्याओं की पुनर्व्याख्या मानते हैं। उनकी पुनर्व्याख्या में अनिर्वचनीयत्व और विच्छिन्नात्मत्व को समझने का प्रयास होना चाहिए था क्योंकि इसको वेदान्तद्वैतिक ने नहीं समझा था। उनके प्रति अनन्तकृष्णशास्त्री का मुख्य आरोप यही है। किन्तु वीरराघवाचार्य ने भी इसको समझने का प्रयास नहीं किया है। अतः उनकी पुनर्व्याख्या में न्यूनता कम और पिच्छपेषण ही अधिक है। उन्होंने अनिर्वचनीयत्व के नहीं समझा है, इसको प्रदर्शित करने के लिए हम निम्न तीन बातों को यहां प्रस्तुत करते हैं --

(1) अविद्यास्वरूपमंग को सिद्ध करते हुए वीरराघवाचार्य कहते हैं कि अनन्त कृष्ण शास्त्री ने ब्रह्मसिद्धि, इष्टसिद्धि, तत्त्वप्रदीपिका आदि ग्रन्थों के आधार पर अविद्या के अनिर्वचनीयत्व को अद्वैतसम्मत प्रतिपादित किया है और उन्होंने सतसुषण्णिक द्वारा उद्धृत किये द्वाका का तर्क भी परिहार नहीं किया है^{६६}। किन्तु यह उनकी छठमिती है। वे यह स्वीकार करते हैं कि अनिर्वचनीयत्व का संपन्न उन्हें करना चाहिए। परन्तु अविद्यास्वरूप के संपन्न के समय वे कहते हैं कि इस प्रकरण के अन्त में वे संपन्न करेंगे^{६७}। परन्तु प्रकरण के अन्त में भी वे इसका विवेचन नहीं करते हैं और कहते हैं कि पंचपत्रों बाद में इसका निराकरण करेंगे^{६८}। इस प्रकार यहां अनन्तकृष्ण शास्त्री अविद्या को स्वरूपतः अनिर्वचनीय प्रतिपादित करते हैं, यहां वीरराघवाचार्य अविद्या के इस स्वरूप के संपन्न की टाकमटौछ करते हैं। उगता है उनके पास इसके संपन्न के लिए कोई युक्ति नहीं

६६. 'न पुनः सतसुषण्ण्युद्धृतानां द्वाकाणां तत्र मायायापि परिहारोऽस्ति।' वही, पृ० ८४६-४७

६७. 'अनिर्वचनीयत्वश्चेदमाश्रितान्ते विवेचयिष्यामः।' वही, पृ० ८४६-४७

६८. 'तद्विद्यमानिर्वचनीयत्वं पंचपत्रवाक्ये वादे परादिष्यामः।' वही, पृ० ८४७

है । सत्त्वासत्त्वविवेक के प्रसंग में वे पुनः स्वीकार करते हैं कि विलक्षणत्व अथवा अनिर्वचनीयत्वरूप अविद्या को असिद्ध करने पर समस्त अद्वैतवाद असिद्ध हो जायेगा । परन्तु वे विलक्षणत्व अथवा अनिर्वचनीयत्व को समझने का प्रयास नहीं करते हैं । वे मानते हैं कि सामान्यतः सदसद्विलक्षण की कल्पना व्युक्त है ।^{६६} उनका आधार सत् और असत् को परस्पर व्यावर्तिक मानना है और इनके परे किसी अन्य तत्त्व की कल्पना का प्रत्याख्यान करना है । अतः स्पष्ट है कि उन्होंने अनिर्वचनीयत्व कोटि को समझने में फूल की है । इस कारण बीरराघवाचार्य कृत अनिर्वचनीयत्व का सप्लन अपान्तिरकल्पना से ग्रस्त है । अतः वह अप्रमाणिक है ।

(ii) बीरराघवाचार्य ने निवर्तकानुपपत्ति की व्याख्या इतदुष्प्रणी के आधार पर की है । उनकी यह मान्यता कि ब्रह्मेक्य ज्ञान होने पर ज्ञात का अपछाप नहीं होता है, बिना किसी तर्क के आधार पर है । इसके पीछे यदि कोई तर्क दुर्जनतोषन्याय से दिया जा सकता है तो वह विशिष्टाद्वैत का ज्ञात विषयक सिद्धान्त ही है । परन्तु उसके विरोध में अद्वैत का ज्ञात विषयक सिद्धान्त है जिसके आधार पर कहा जा सकता है कि ब्रह्मात्मैक्य ज्ञान होने पर ज्ञात का अपछाप ही जाता है । पुनः, विशिष्टाद्वैत की ज्ञात मीमांसा भी ज्ञात और ब्रह्म के सम्बन्ध को अपुष्कसिद्धि कहती है और यह संभावना अग्रसर करती है कि ब्रह्म का अनुस्मरण करने से ब्रह्म से सायुज्य लाभ लिया जा सकता है । ऐसी परिस्थिति में स्वयं विशिष्टाद्वैतवादी मानते हैं कि सायुज्य लाभ में ज्ञात का बोध नहीं रहता । तब वे कैसे कह सकते हैं कि ब्रह्मात्मैक्य ज्ञान होने पर ज्ञात का अपछाप नहीं होता है । स्वयं अद्वैतवादी भी ब्रह्मज्ञान होने पर ज्ञात ज्ञान को ही असंभव बताता है, ज्ञात को नहीं । अतएव बीरराघवाचार्य ने ब्रह्मज्ञान को अविद्या का निवर्तक न मानकर केवल अपनी सम्प्रदायनिष्ठा का परिचय दिया है । और

६६. 'अतः सामान्यतः सदसद्विलक्षणं किंचिदिति कल्पनं तावन्न युक्तम् ।'

वही, पृ० १०४२-४३

साथ ही उन्होंने अद्वैतवेदान्तियों के उन तर्कों का सफ़ल नहीं किया है जिनके अनुसार अज्ञान स्वयं अज्ञान का नाशक है और कतकरणत्वं अविद्या अपने विषय का नाश करते ही स्वयं नष्ट हो जाती है। यद्यपि उन्होंने दाह्य के नाश के साथ ही अग्नि के नाश को अयुक्त कहा है^{७७} तथापि इसके लिए उन्होंने कोई सख्त युक्ति नहीं दी है। कुछ भी हो शतभूषणी में निवर्तकानुपपत्ति के निराकरण में जो नवीन युक्तियाँ दी गयी हैं, उनका सफ़ल परमार्थभूषणकार नहीं कर सके हैं।

(iii) परन्तु वृंकि परमार्थभूषणकार ने अविद्या को ही सम्यक् प्रकार से नहीं समझा है इसलिए अविद्यानिवृत्ति को सम्यक् प्रकार से समझने का प्रश्न ही नहीं उठता है। यह उल्लेखनीय है कि अविद्यानिवृत्ति के विषय में अद्वैतवेदान्त में अनेक मतमतान्तर हैं जिनमें से एक अविद्या-रेश को भी मानता है। किन्तु इस सिद्धान्त के अविद्यता को परमार्थभूषणकार समझने का प्रयास नहीं करते और उसका सफ़ल अपने आग्रह के आधार पर करते हैं। परन्तु वैसे ही अविद्या के सफ़ल में टाछमटोछ करते हैं वैसे ही उन्होंने अविद्यानिवृत्ति के सफ़ल में भी टाछमटोछ की है और साठवें प्रकरण में सफ़ल करने का संकेत भर देते हैं^{७९} और वहाँ भी वे अविद्यानिवृत्ति की अवधारणा सत्त्वासत्त्व के द्विकोटिक न्याय के ही आधार पर करने का प्रयास करते हैं। निःसन्देह शतभूषणीकार ने अविद्या और अविद्यानिवृत्ति को इस प्रकार से समझने में जो वापसि भी है, उसका सफ़ल परमार्थभूषणकार ने नहीं किया है।

इस प्रकार परमार्थभूषणकार ने वायुनिक तर्कशास्त्र तथा

७७. वही, पृ० ८७६

७९. कौटिल्यं अष्टित्ते सत्त्वासत्त्वविवेकवादे द्रष्टव्यम् ।

वही, पृ० ८८४

वेदान्तवैशिकोत्तर अद्वैतवेदान्त की युक्तियों के आधार पर अनिर्वचनीयत्व को समझने का प्रयास नहीं किया है। अनन्तकृष्ण शास्त्री ने कम से कम वेदान्त-वैशिकोत्तर अद्वैतवेदान्त के आधार पर एक नया सण्डन किया है। इस नये सण्डन के लिए एक नया प्रतिवाद चाहिए था - जो वेदान्तवैशिक के पिष्टपेषण से भिन्न हो। परन्तु ऐसा प्रतिवाद परमार्थभूषणकार नहीं दे सके। किस प्रकार वविधा-लेश, प्रपंच अनिर्वचनीयत्व, आदि नवीन संप्रत्ययों को वेदान्तवैशिकोत्तर अद्वैतवेदान्त ने जन्म दिया है, किस प्रकार अद्वैतसिद्धिकार के सर्वसंग्रहकारी मतों को लेकर अनन्तकृष्ण शास्त्री ने एक नयी उद्भावना की है वह सब परमार्थभूषणकार के लिए एक 'कुफ़' या वेद निन्दा के समान है। नयी आलोचनाओं का उत्तर नये ढंग से होना चाहिए। इस तथ्य को परमार्थभूषणकार ने नहीं समझा है। अतः उनकी आलोचनार्थे वायुनिक युग में लिखी जाने पर भी युगीन नहीं है।

अष्टम अध्याय

-० -

विशिष्टाक्षर की शिद्धि का प्रयास

अष्टम अध्याय

-३-

विशिष्टाद्वैत की सिद्धि का प्रयास

ताताचार्य की विशिष्टाद्वैत सिद्धि

श्री ६० वि० ताताचार्य (१८६२-१९७४) को जन्मे समय के एक प्रकाण्ड विशिष्टाद्वैतवादी विद्वान् थे, जन्तकृष्ण शास्त्री के ससपाठी थे । उन्होंने अद्वैतवाद के सण्डन में अथिक्त रूपि न केर विशिष्टाद्वैत की सिद्धि में ही अथिक्त रूपि ही । किन्तु फिर भी उनके प्रतिपादन में अद्वैतवादान्त का सण्डन का ही गया है । इस प्रसंग में उनके दो ग्रन्थ हैं—'बिरीर सिद्धि' और 'विशिष्टा-द्वैतसिद्धि' ।

ताताचार्य को जब छतपूजणी देसै की भिठी ती है बहुत दुःखी हुए । उनका अनुभव है कि जन्तकृष्ण शास्त्री विचारों बोकन है ही बल्यवाद केरक है और उन्हें भी भी बिस बाण बूकता था, उरकौ बिना गम्भीरता है विचारै और बिना उसके सुसुगामी परिणाम को सोवै लिख डाकते है । कई बार उनके बल्यवादी, अवाचकानी और अस्तव्य कपीन के बिरीर में ताताचार्य को लिखता पढ़ा^१। जाने इस अतिरिक्त बरिषय के अतिरिक्त ताताचार्य एक सार्थक बोलत करती है कि बाधुनिक युग सण्डन-सण्डन का युग नहीं है और इस कारण बाधुनिक अद्वैतवादान्तिकों की विशिष्टाद्वैत और द्वैत का सण्डन न करके उनसे अपना सार्थकस्य स्थापित करना बाहिर । जब विशिष्टाद्वैत का दुष्टिकीण अद्वैतवादान्त के अनुसार आवधारिक स्तर का दुष्टिकीण है ती फिर उसके सण्डन का प्रसन्न कहां उठता है ? उसे ती अद्वैतवादान्तिकों की आवधारिक कात् है लिख सत्य

१ विशिष्टाद्वैतसिद्धिः, केरक तथा प्रकाशक, ६० वि० ताताचार्य, तिरुपति (बान्द्र प्रदेस), प्रथम संस्करण, १९५५, कौन्ती प्रीफेस, पृ० ७-८

मान लेना चाहिए । इस कारण ताताचार्य सतसूत्रणी के सङ्ग्रह में उक्त
 अर्थ त्रिमा-कलाप समझते हैं । उन्होंने सतसूत्रणी शैली के पूर्व विशिष्टादि-
 शिदि और शरीरशिदि नामक ग्रन्थ लिखे थे । इन ग्रन्थों में सतसूत्रणी के तर्कों
 का सङ्ग्रह नहीं है । किन्तु फिर भी इनमें मायावाद का सङ्ग्रह है और वृत्ति
 यह सङ्ग्रह आधुनिक युग के एक प्रकांड विशिष्टादिवादी द्वारा किया गया है,
 इसलिए उसका अपना महत्व भी है ।

ताताचार्य ने विशेषरूप से उंकराचार्य के अविद्या-अधिदान्त
 पर आचार्य रामानुज द्वारा आरोपित बात अनुपपत्तियों की पुनः स्थापना की ।
 यह स्थापना यों है --

आत्मानुपपत्ति

अद्वैतवादिचार्यों के अनुसार ब्रह्म अज्ञान का आत्म है । अने
 पक्षों में है "अहम् अज्ञः" प्रत्यक्ष की प्रमाण के रूप में उपस्थित करते हैं । परन्तु
 यहाँ प्रश्न है कि अज्ञान का तात्पर्य क्या है ? क्या इसका तात्पर्य सभी विषयों
 का अज्ञान है अथवा कुछ विषयों का ? "अहम् अज्ञः" का तात्पर्य सम्मतः कुछ
 विषयों के अज्ञान है ही है, सभी विषयों के अज्ञान है नहीं । योही हेतु के
 लिए यदि यह मान लिया जाय कि अज्ञान का तात्पर्य सभी विषयों के अज्ञान
 है ही तो प्रश्न उठता है कि सभी विषयों के अज्ञान का आत्म कुछ ब्रह्म है या
 अज्ञकार ? अज्ञकार नहीं हो सकता, क्योंकि यह स्वयं अविद्या पर निर्भर है ।
 ब्रह्म भी अविद्या का आत्म नहीं हो सकता क्योंकि उसके लिए कोई प्रमाण नहीं
 है । अद्वैतवादी यहाँ "मायान्तु प्रकृति विद्यात् मायिन् तु नैश्वरम्" इस श्रुति
 की प्रमाण के रूप में उपस्थित कर सकते हैं । परन्तु यह श्रुति भी ब्रह्म की
 अविद्या का आत्म सिद्ध करने में असमर्थ है । ताताचार्य का मत है कि ब्रह्म के
 निष्कामात्मा अज्ञानात्मकत्व में प्रमाणरूप में इस श्रुति को नहीं दिया जा सकता क्योंकि

यह ब्रह्म बीर कात् में नियामक तथा नियन्त्रक का सम्बन्ध बताती है। फिर ऐसी भी श्रुति है, "जाज्ञी ही हंजीही" अर्थात् ज बीर का दो पैसा है, इनमें ज हंश्वर है बीर का बीस है। स्पष्ट है कि यह श्रुति स्वयं हंश्वर के अविभाज्यत्व का निषेध करती है^३।

पुनः प्रश्न है कि यहाँ ब्रह्म का क्या अर्थ है ? मूलतः षट् का ब्रह्म है, षट् अपने में स्थित स्व का ब्रह्म है, मूला फल का ब्रह्म है, सूर्यप्रभा का ब्रह्म है, इन प्रकारों में से कौन सा प्रकार वह ब्रह्म है जो अविभाज्य है। स्पष्ट है कि वह इनमें से किसी भी प्रकार का नहीं है क्योंकि ब्रह्म के निरुक्त होने के कारण पूर्वोक्त प्रकारों में किसी भी प्रकार का ब्रह्मत्व मानने पर उसकी शुद्धता की हानि होगी। पुनश्च, अद्वैतविद्वान्ती कहते हैं कि जैसे सुक्ति रजत का ब्रह्म है ठीक उसी प्रकार शुद्ध ब्रह्म अविभा का ब्रह्म है। परन्तु ताताचार्य इस कथन से असहमत हैं क्योंकि उक्त स्थल में अभ्यास होता है। प्रश्न है कि प्रकृत स्थल में अभ्यास कौन करता है ? शुद्ध होने के कारण ब्रह्म अभ्यास नहीं कर सकता है। अविभा भी अपने को ब्रह्म में अभ्यस्त नहीं कर सकती है क्योंकि पैसा ही अभ्यास कर सकता है और अविभा वह है। अविभा और ब्रह्म के अतिरिक्त कोई तीसरा यहाँ अभ्यास करने वाला नहीं है। पुनश्च, अद्वैतवादी ब्रह्म में ज्ञातृत्व नहीं मानते हैं। अतः ब्रह्म शुद्ध ज्ञान का ब्रह्म भी नहीं हो सकता है। इस आपत्ति का परिहार करते हुए अद्वैतियों का कहना है कि यद्यपि शुद्ध चैतन्य में ज्ञातृत्व नहीं है तथापि अविभाविज्ञान्य चैतन्य में ज्ञातृत्व है। इसलिए यहाँ अज्ञान ही सकता है। यहाँ ताताचार्य का कहना है कि यहाँ ज्ञान होता है वही अज्ञान भी ही सकता है। अविभाविज्ञान्य चैतन्य और शुद्ध चैतन्य भिन्न-भिन्न हैं। यदि शुद्ध चैतन्य में ज्ञातृत्व नहीं है तो यहाँ अज्ञान कैसे हो सकता है ?

३. श्री. पृ. ११-
४. वही, पृ. १५-१६

पुनश्च वेदवैदान्ती मानते हैं कि ब्रह्म अकार-ग्रन्थि में प्रतिबिम्बित होता है और इस प्रतिबिम्ब में ज्ञान है। ताताचार्य का प्रश्न है कि वेदवैदान्त का रूप रचित ब्रह्म प्रतिबिम्बित कैसे हो सकता है ? क्योंकि रूपवान का प्रतिबिम्ब ही सकता है। वेदवैद्यों का कहना है कि "रूपं रूपं प्रतिरूपौ बभूव" में स्पष्ट रूप से कहा गया है कि ब्रह्म का भी प्रतिबिम्ब होता है। परन्तु ताताचार्य के अनुसार वेदवैद्यों ने इस मुक्ति का अर्थ किया है। एक स्मृति-वाक्य है, "एकया बहुना वैम दृश्यते ऋतु वन्द्यम्।" इसका अर्थ है ईश्वर रूपों एक हीकर उन उन वस्तुओं के रूप में लोक प्रकार से दिखायी पड़ता है। वैम ऋतु में दिखायी पड़ने वाला वन्द्य कलात दीप है दूजित नहीं होता है उसी प्रकार लोक वस्तुओं के रूप में दिखायी पड़ने पर भी ईश्वर उन वस्तुगत दीपों से संस्पृष्ट नहीं होता है। यहाँ ऋतु वन्द्य का दृष्टान्त दीप अवयव के लिए दिया हुआ है, न कि प्रतिबिम्ब के रूप में। इसी प्रकार "रूपं रूपं प्रतिरूपौ बभूव" में ईश्वर और अन्य वस्तु का अवयव बताया गया है, न कि प्रतिबिम्बभाव।

तिरीधानानुपपत्ति

वेदवैदान्त में इस प्रकार का व्यवहार है कि ब्रह्म है, ब्रह्म प्रकाशमान है। इस व्यवहार को योग्य बना देना आवश्यक है जसा ब्रह्म ब्रह्म नहीं है, ब्रह्म प्रकाशमान नहीं है, इस प्रकार के व्यवहार के योग्य बना देना आवश्यक है। यह आवश्यक स्वल्प से कुछ चैतन्य के जवा प्रकाशमान होने पर भी पूर्ण ब्रह्म नहीं है और पूर्ण ब्रह्म प्रकाशमान नहीं है, इस प्रकार के व्यवहार के योग्य बना देता है। अर्थात् आवश्यक के कारण ब्रह्म अपने पूर्णरूप में प्रकाशमान नहीं होता है। यहाँ ताताचार्य का कहना है कि व्यवहार के लिए चान्द्री की आवश्यकता है। प्रश्न है कि यहाँ यह चान्द्री क्या है ?

क्या असम्बन्ध, ऐसी ही प्रतीति है, वह है ? क्या कुछ वैतन्य प्रकार ही है ? असम्बन्ध प्रत्यय सामग्री नहीं ही सकता क्योंकि यह प्रत्यय (ज्ञान) कुछ वैतन्य की अपना विषय बनाने में असमर्थ है और अज्ञानत्व में प्रकृत प्रत्यय या ज्ञान का विषय नहीं है । फिर, कुछ वैतन्यप्रकार भी सामग्री नहीं ही सकता क्योंकि यह अतीन्द्रिय है । पुनः, "प्रकृत नास्ति एवं न प्रकाशते", इस प्रकार का व्यवहार भी नहीं ही सकता है क्योंकि अनेक वैदान्त वाक्य प्रकृत के अस्तित्व एवं उसके प्रकाशमानत्व का प्रतिपादन करते हैं । वे वैदान्त वाक्य, "नास्ति न प्रकाशते" इस प्रकार के व्यवहार के प्रतिबन्धक हैं । अतः "नास्ति न प्रकाशते" कला अस्वीकृत है^६।

स्वल्पानुपपत्ति

वैदित्तवैदान्तियों के अनुसार घट की नासि अविद्या की कल्पित है, अज्ञान विज्ञान है । इस पर ताताचार्य का कहना है कि कल्पित होने के कारण इसकी कल्पना के लिए दूसरी अविद्या और दूसरी के लिए तीसरी अविद्या की आवश्यकता है और इस प्रकार अनन्तता दौंच जा सकती है । इस वापसि का परिहार करते हुए वैदित्तियों का कहना है कि अविद्या अपनी कल्पना के लिए दूसरी अविद्या की अपेक्षा नहीं करती है क्योंकि यह स्वयं स्वकल्पक है । यहाँ ताताचार्य का प्रश्न है कि स्वकल्पक अविद्या असत् है क्या सत् है ? वह असत् नहीं ही सकती क्योंकि कहीं भी असत् कारण के रूप में नहीं दिखलायी पड़ता है । और यदि सत् ही कारण है तो फिर कारण की क्या आवश्यकता है ?^७

पुनश्च, वैदित्तियों का कहना है कि अविद्या के कल्पित होने पर भी अनन्तता दौंच नहीं जाता क्योंकि इसका समाप्त ही ऐसा है, वह दौंच

६ उरीर चिदिः, उरुव वीर प्रकाशक, के० वि० ताताचार्य, तिस्मपि, वाञ्छ प्रवेस, १९६६, पृ० ४१ ।

७ वही, पृ० ४५

नहीं है। इसका स्पष्टन करते हुए ताताचार्य का कथना है कि अद्वैतवेदान्त में "अविद्या प्रवाह" नहीं माना गया है। अविद्या प्रवाह मानने पर सिद्धान्त का परिवर्तन करना पड़ेगा।

पुनः, कल्पना के अभाव में अविद्या सिद्ध न होने के कारण अद्वैतवेदान्त में अविद्या की भाँति कल्पना की भी क्वादि माना गया है। ताताचार्य का वादीप है कि कल्पना क्वादि नहीं हो सकती क्योंकि कल्पना एक मानसिक क्रिया है और मानसिक क्रिया स्वैव जादि होती है। अतः मानसिक क्रिया होने के कारण कल्पना के क्वादि होने का प्रश्न ही नहीं है।

उनके अनुसार अज्ञ स्वप्न में विषय मिथ्या है, अज्ञ नहीं। बुद्धि-रजस स्वप्न में रजस-अज्ञ मिथ्या नहीं है, वह सत्य है। रजस-अज्ञ विषय ही मिथ्या है। अतः अविद्या अन्य विषय अर्थात् प्रपञ्च मिथ्या ही सकता है, स्वयं अविद्या मिथ्या नहीं हो सकती है। अज्ञ अन्य वस्तु के रूप में परिणत नहीं हो सकता है। बुद्धि-रजस स्वप्न में अज्ञ रजस के रूप में परिणत नहीं हो सकता है। इसी प्रकार अविद्या भी प्रपञ्च के रूप में परिणत नहीं हो सकती है। अतः अविद्या प्रपञ्च का उपादान कारण नहीं है। फिर, जैसे अज्ञ स्थिर नहीं है, जैसे अविद्या भी स्थिर नहीं हो सकती है। अज्ञ भी ज्ञान है। ज्ञान का स्वभाव विषय का प्रकाशन करना है, उसे आवृत्त करना नहीं है। रजस अज्ञ-स्वप्न में अज्ञ ज्ञान रजस की प्रकाशित करता है। बुद्धि का आवरण दूरी जादि के कारण होता है, अज्ञ के कारण नहीं। अतः अज्ञान किसी की आवृत्त कर उसमें असमर्थ है। अतः अज्ञान अज्ञ-बुद्धि नहीं है।

इस प्रकार अविद्या का स्वल्प किसी भी रूप में निश्चयन नहीं हो सकता है।

 ८ वही, पृ० ४६

९ वही, पृ० ४६

१० वही, पृ० ५९

अनिर्बन्धीयानुपपत्ति

अद्वैतवेदान्त में अविद्या की क्लृप्त्विच्छाया अत्यन्त अनिर्बन्धीय कहा गया है। यहाँ श्रीभाष्यकार का कथन है कि प्रपञ्च में वस्तु की प्रतीति या तो क्लृप्त् रूप में होती है या क्लृप्त् रूप में। इन दोनों के मध्य कोई तीसरी प्रतीति नहीं होती है। पहली प्रतीति क्लृप्त् विषयक है, दूसरी प्रतीति क्लृप्त् विषयक। क्लृप्त्विच्छाया-विषयक प्रतीति कहीं भी नहीं है। अतः अविद्या की क्लृप्त् विच्छाया रूप अनिर्बन्धीय कहना संभव नहीं है। इस वाक्य के समाधान में अद्वैतविद्विचार ने कहा कि क्लृप्त् वह है जो त्रिकाञ्च अनामित है। सर्वथा अविद्यमान ही क्लृप्त् है। इन दोनों के विच्छाया अनिर्बन्धीय है। इस पर ताताचार्य का कथन है कि क्लृप्त् और क्लृप्त् का लौक प्रसिद्ध अर्थ होकर अपना पारिभाषिक अर्थ लेना क्लृप्त् है और अपने पारिभाषिक अर्थ द्वारा लौक प्रसिद्ध अर्थ करने वाले श्रीभाष्यकार का उद्धरण करना अनुचित है। ब्रह्म और बुद्ध के भिन्नता भिन्नात्वं के बिना भी सिद्ध हो सकती है। अनित्य प्रपञ्च नित्य ब्रह्म के विच्छाया के और व्यवहार-योग्य प्रपञ्च के व्यवहार-योग्य बुद्ध विच्छाया है। अतः प्रपञ्च की भिन्ना मानने की कोई आवश्यकता नहीं है^{११}।

कुछ अद्वैतवेदान्ती क्लृप्त्विच्छायात्म की होकर अविद्या की क्लृप्त्विच्छाया अनिर्बन्धीय मानते हैं। यहाँ ताताचार्य का कथन है कि क्लृप्त्-विच्छायात्म क्लृप्त् पर उसमें वाच्यत्व आ ही जाता है और इस कारण अनिर्बन्धीयत्व मानने का कोई औचित्य नहीं है^{१२}।

पुनरुक्त, कुछ अन्य अद्वैतवाक्यों का कथन है कि अविद्या त्यागि एवं वाच्य होने के कारण अनिर्बन्धीय है। परन्तु ऐसा स्वीकार करने पर ब्रह्म की भी अनिर्बन्धीय मानना पड़ेगा क्योंकि कुछ भुक्ति वाक्य ब्रह्म की क्लृप्त्ता बताते हैं और कुछ निर्गुण। यदि ब्रह्म कभी क्लृप्त्ता प्रतीत होता है और

११ वही, पृ. ५२

१२ वही, पृ. ५३

कभी समुच्च प्रतीत होता है और कभी उलटा भाव भी होता है ती स्यात्ति सर्व
भाव होने के कारण अनिर्वचनीय मानने पर ब्रह्म को भी अनिर्वचनीय मानना
पड़ेगा । परन्तु अतीतै रैसा नहीं मानते ।

प्रमाणानुबन्धि

अद्वैतवेदान्ती अधिका की सिद्धि के लिए प्रत्यक्षा और
अनुमान ही प्रमाण देते हैं । "अहं ब्रह्मः", "मांम अहं न ज्ञानि" आदि प्रत्यक्षा
प्रमाण है । श्री भाष्यकार का कहना है कि "अहं ब्रह्मः" का तात्पर्य है "मैं
ब्रह्मानी हूँ" । किन्तु प्रश्न है कि यह ज्ञान किसका है ? उत्तर है, आत्मा का
ज्ञान है और इसीलिए ऐसा अनुभव होता है कि मैं अपने को नहीं जानता हूँ ।
यहाँ श्री भाष्यकार का कहना है कि इस प्रकार के अनुभव में ज्ञान के विषय
के रूप में अहं अर्थात् आत्मा भाष्यमान है । अपने विषय का ज्ञान उसको ही रहा
है । इस कारण उस ज्ञान की निवृत्ति अवश्य हीनी चाहिए । परन्तु इस
स्थिति में "मुझमें अपने विषय का ज्ञान है", ऐसा अनुभव कैसे हो सकता है ?
इसके समाधान में अद्वैतवेदान्ती कह सकते हैं कि ज्ञान का वाक्य चैतन्य अर्थात्
बीजात्मा है । इसमें और ज्ञान में कोई विरोध नहीं है । इसलिए "मैं अपने
विषय का ज्ञानी हूँ", ऐसी प्रतीति ही सकती है । यहाँ तात्पार्य का कहना
है कि अद्वैतवेदान्त में अहं शब्द का वाच्य स्वल्प-चैतन्य अर्थात् बीजात्मा नहीं है ।
यदि बीजात्मा में ज्ञान है तो "अहं ब्रह्मः" है बीजात्मा के ज्ञान की सिद्ध नहीं
किया जा सकता है । पुनः, अतीतै कह सकते हैं कि "अहं ब्रह्मः" का तात्पर्य है
कि आत्मा नामक एक वस्तु है किन्तु उसकी स्वभाव एवं आकार के बारे में हम
पूरीरूप से नहीं जानते हैं । अतः "अहं ब्रह्मः" कल्प ठीक नहीं है । परन्तु
तात्पार्य का कहना है कि अद्वैतवेदान्त में आत्मा निरूप्यक एवं निर्विधि है ।
इस प्रकार की वस्तु में यदि ज्ञान होता तो अनुभूत है हीना, नहीं तो निरनुभूत

ही नहीं होता क्योंकि उसमें भाग या अंश न होने के कारण ऐसा सम्भव नहीं है कि कुछ अंश का ज्ञान ही और कुछ अंश का ज्ञान न ही । अतः अज्ञान की सिद्धि के लिए प्रत्यक्षा प्रमाण अज्ञात है १५

फिर, ताताचार्य के अनुसार बौद्धवादी अधिष्ठा की सिद्धि के लिए विषय अनुमान का वाक्य होती है वह भी अज्ञात है । बौद्धवादियों का अनुमान इस प्रकार है -- "प्रमाणज्ञानं स्वप्नप्रमाणव्यतिरिक्तं--स्वनिश्चयमात्राणां-स्वनिश्चय-स्वदेहात्मस्वप्नरूपं, अज्ञातज्ञानात्प्रमाणवत्, अन्वयकारप्रतीत्यन्-प्रतीत्यप्रमाणवत् ।" अर्थात् प्रमाणज्ञान अती प्राग्मान है किन्तु, अती विषय है वास्तव, स्वनिश्चय और स्वदेहात्मस्वप्नरूपक है क्योंकि वह अज्ञातज्ञान प्रमाण है, जैसे अन्वयकार में प्रकाश उत्पन्न होने की प्रमा अज्ञातज्ञान प्रमाण है । यहाँ भीमाचार्य का मत है कि बौद्धवादी इस अनुमान से विषय अज्ञान की सिद्धि करना चाहते हैं उसी किन्तु एक अन्य अज्ञान की भी सिद्धि ही चाहेगी । शास्त्रकारों के मत में एक अनुमान से एक ही वाक्य सिद्ध किया जा सकता है । यदि एक अनुमान से दो वाक्य सिद्ध होती हैं तो वह अनुमान दोष-युक्त है । जैसे ? इस अनुमान से अज्ञान की सिद्ध करने से पूर्व उक्त अज्ञान का अज्ञान या और यदि इस अनुमान से ही उक्त अज्ञानविषयक अज्ञान की सिद्धि होती है तो वस्तु तत्पर्य यह होगा कि यह अनुमान एक ही किन्तु दो अज्ञानों की सिद्ध करता है और दो वाक्यों की एक अनुमान से सिद्ध करना शास्त्रविरुद्ध है १५

फिर, ताताचार्य का प्रश्न है कि प्रत्यक्षा अज्ञान अनुमान से सिद्ध किसे जाने वाले अज्ञान का वाक्य ज्ञाता है या ज्ञान ? ज्ञाता वाक्य नहीं हो सकता क्योंकि ज्ञाता ही नहीं मानते हैं । ज्ञान भी वाक्य नहीं हो सकता क्योंकि "वैतन नहीं मानता है", ऐसा व्यवहार कभी नहीं होता है । अतः

१४. वही, पृ० ५६

१५. वही, पृ० ५४

ज्ञान की सिद्धि किसी भी प्रमाण से संभव नहीं है । .

ज्ञान की सिद्धि के लिए अद्वैतवादी "अतएव हि प्रत्युदा" इस श्रुति की प्रमाण के रूप में प्रस्तुत करते हैं । किन्तु यह श्रुतिप्रमाण भी उपयुक्त नहीं है । यहाँ अद्वैतियों ने अतएव शब्द का अर्थ अनिर्वचनीय ज्ञान किया है । प्रथम में विष्णुमान शेष इस अतएव से वायुत है । तात्पर्य का क्या है कि अद्वैतियों का यह अर्थ ठीक नहीं है । ठीक में सत्य और अतएव शब्द का प्रयोग यथार्थ और अयथार्थ के अर्थ में किया जाता है, निर्वचनीय और अनिर्वचनीय के अर्थ में नहीं । वैदिकीय उपनिषद् में इस प्रकरण में "निरुक्तम् अनिरुक्तम्, निरुक्तम् अनिरुक्तम्, विज्ञानम् अविज्ञानम्, सत्यम् अतएवम्" ऐसे शब्दों का प्रयोग किया गया है । यहाँ सत्य शब्द का अर्थ निर्विकार चित् सत्य है । अतएव शब्द का अर्थ विकार स्वभाव वाला अतएव सत्य है और यही अर्थ सभी भाष्यकार मानते हैं । अतः अतएव शब्द का अर्थ अनिर्वचनीय करना किसी भी रूप में संभव नहीं है । पुनश्च, अनिर्वचनीय संप्रत्यय गौडपाद के पूर्व नहीं था । यह गौडपाद से ही प्रारम्भ हुआ है । अतः उनके पूर्वकाहीन किसी भी शब्द का अनिर्वचनीय के अर्थ में प्रयोग अशुभाच्य है । अतः और अतएव शब्द सत्य और असत्य के वाचक है । अद्वैतियों के ज्ञानवाचक होने में वे प्रमाण नहीं हो सकते हैं । वैदिक ग्रन्थों में भी यत्र-तत्र अतएव शब्द का प्रयोग नित्य फल देने वाले के अर्थ में और अतएव शब्द का प्रयोग अस्थिर फल देने वाले के अर्थ में हुआ है । इसका प्रयोग अनिर्वचनीय के अर्थ में नहीं हो सकता है । अतः "अतएव हि प्रत्युदा" वाक्य में अतएव शब्द का अर्थ अनिर्वचनीय नहीं अपितु अर्थ है ।

पुनश्च, "नास्मादीन्मी अस्मादीह" इस श्रुतिवाक्य की अद्वैतवादी अतः और अतएव से विरुद्धात् ज्ञान का ही प्रतिपादक वाक्य मानते हैं । तात्पर्य के मत में यह अशुभाच्य है क्योंकि जो वाक्य का अर्थ अयथार्थ प्रमाण प्रकृत है

यह ब्रह्म शब्द है जल्दा जल्द ऐसा मिलान करने में असमर्थ है क्योंकि वागे
 'यतोवाचीनिवर्तनी' यह श्रुतिवाक्य है । अतः उपर्युक्त श्रुतिवाक्य ज्ञान में
 प्रमाण नहीं है ११

पुनस्त, श्रुतियों में प्रयुक्त माया शब्द का अर्थ बीजश्रुतियों में
 ज्ञान किया है । परन्तु यह भी ठीक नहीं है क्योंकि 'अनामिकां लोहितसुख-
 वृष्णां कर्माश्रुतां कल्पन्तीम सख्याम् अतः हि एकः बुधमाणाः अनुसृष्टे यथाति-
 रैनां मुक्तपीगां अतः अन्यः' इस मन्त्र में प्रकृति ही प्रतिपादित है । इस प्रकृति
 का प्रतिपादन ही 'मायां तु प्रकृतिं विधातुं श्रुति में किया गया है । किसी भी
 प्रयोग में अनिर्वचनीय अर्थ प्रतिपादित नहीं है । विविध कार्य करने वाली कोई
 वस्तु इसी प्रतिपादित है । यह केवल संवभूत प्रकृति ही है ।^F

पुनस्त, श्रुति के अनुसार ब्रह्म ही प्रपंच का कारण है ।
 किन्तु कुछ ब्रह्म प्रपंच का कारण नहीं ही सकता है । अतः बीजो अर्थापि
 प्रमाणा है अविद्या की सिद्धि करती है । इस अविद्या से विशिष्ट ब्रह्म ही काश
 का कारण है । परन्तु तात्पर्य का कथना है कि ब्रह्म काश का कारण है,
 इस युक्ति से अविद्या सिद्ध नहीं ही सकती क्योंकि अन्य वाक्यों में ब्रह्म की सर्वज्ञ,
 सर्वशक्तिमान् एवं सत्यसंकल्प आदि कहा गया है । इस शक्ति एवं ज्ञान से ब्रह्म
 प्रपंच का निर्माण करने में समर्थ है । अतः अविद्या कल्पना की कोई आवश्यकता
 नहीं है ।^{१६}

निवर्तकानुपपत्ति

बीजश्रुतान्त में निवर्तक ब्रह्मज्ञान अविद्या का निवर्तक है ।

१०. 'अस्य वाक्यस्य प्रकृताः स्वशक्तिप्रमाणत्वात्प्रतिपादकत्वात् । वाक्यान्वीचरं
 सख्यार्थं ब्रह्म सदिति वा असदिति वा मिल्यथिर्त्वं न सक्यत इत्यर्थपरत्वात् ।
 यतो वाची निवर्तन्त इति श्रुतिः ।' अष्टो, पृ० ७१

११. 'विविक्तकार्यकरं विविक्तं सदा च्यमित्यवधीयते । तथाभूतत्वात् प्रकृतिः ।'
 १६. यतो, पृ० ७४

परन्तु इस विषय में श्रुति वाक्य इस प्रकार हैं, 'त्मेवं विद्वान् अमृतः इक्ष्मवति' अर्थात् ब्रह्म को महान्, जगुज्जादि गुण विशिष्ट के रूप में जानने वाला अमृतत्व प्राप्त करता है। स्पष्ट है कि यह श्रुति वाक्य अद्वैतियों के उपर्युक्त मत के विरुद्ध है। इस विरोध को परिहार में अद्वैतवादी कह सकते हैं कि मुक्ति दो प्रकार की होती है--परममुक्ति और परममुक्ति को प्राप्त कराने वाली मुक्ति। 'त्मेवं विद्वान्' वाक्य में उक्त जगुज्जादि परममुक्ति प्राप्त कराने वाली दूसरी मुक्ति का साधन है। अतः निर्विकल्प ब्रह्म का ज्ञान अविद्या को निवृत्त करके परम मुक्ति प्राप्त करता है। परन्तु ताताचार्य का कहना है कि उक्त श्रुति वाक्य के अर्थ को अद्वैतियों ने तोड़-मरोड़ दिया है। फिर, मुक्ति के प्रकार द्वय का प्रमाण क्या है? 'अमृतः' शब्द से स्पष्टरूप से मुक्ति प्रतीत होती है। उसके साधन रूप में 'त्मेवं विद्वान्' वाक्य प्रवृत्त है। इस वाक्य को अर्थात् द्वितीय मुक्ति का कारण कहना उचित नहीं है।^{१०}

अद्वैत मत में, तत्त्वज्ञान अविद्या और अविद्या कल्पित ज्ञाना को भी नष्ट करके स्वयं भी नष्ट हो जाता है। ताताचार्य का कहना है कि 'देवदत्त बृद्धा काटता है', वाक्य में देवदत्त कर्ता और बृद्धा कर्म है। अतः कर्ता और कर्म को भिन्न-भिन्न होना चाहिए। परन्तु अद्वैत मत मानने का तात्पर्य यह होगा कि देवदत्त को भी काटा जाना चाहिए क्योंकि तत्त्वज्ञान अविद्या को नष्ट करके स्वयं भी नष्ट हो जाता है। अद्वैतियों का उत्तर है कि निवर्तक ज्ञान में एक ऐसी शक्ति है कि वह अविद्या को निवृत्त करके स्वयं नष्ट हो जाती है। 'देवदत्त बृद्धा काटता है', इस प्रकार का लौकिक दृष्टान्त यहाँ लागू नहीं होता क्योंकि निवर्तक ज्ञान विशिष्टशक्ति से युक्त है। इस पर ताताचार्य का प्रश्न है कि देहा मानने में प्रमाण क्या है? लौकिक ज्ञान और ब्रह्म ज्ञान में भेद क्या है? अद्वैतवादी केवल यही कह सकते हैं कि अन्यथा अद्वैत सिद्ध नहीं होता^{११}।

२० वही, पृ० ७४

२१ वही, पृ० ७५-७६

निवृत्त्यनुपपत्ति

अद्वैत मत में बन्ध की निवृत्ति ज्ञान से होती है । परन्तु श्रीमाध्वकार का कहना है कि बन्ध के पारमार्थिक होने के कारण उसकी निवृत्ति ज्ञान से सम्भव नहीं है । घट जबकि पारमार्थिक वस्तु ज्ञान से निवृत्त होते विरतछायी नहीं पड़ते हैं । इसका उतर देते हुए अद्वैतियों का कहना है कि बन्ध पारमार्थिक नहीं है, दृश्य होने के कारण असत्य ही है । यहाँ ताताचार्य का प्रश्न है कि योगियों को ब्रह्म दृश्य है तो क्या ब्रह्म को मिथ्या माना जा सकता है ? फिर, श्रुति या अन्य प्रमाणों से प्रपञ्च का मिथ्यात्व सिद्ध नहीं है । अतः बन्ध के पारमार्थिक होने के कारण उसकी निवृत्ति सम्भव नहीं है ।^{१२}

पुनश्च, अद्वैत मत में भावरूप अज्ञान अनादि है । इस पर ताताचार्य का कहना है कि भावरूप वस्तु की निवृत्ति ज्ञान से कदापि सम्भव नहीं है । यदि यह मान भी लिया जाय कि भावरूप होने पर भी ज्ञान से निवृत्ति सम्भव है तो इसका तात्पर्य यह होगा कि भावरूप ब्रह्म की भी निवृत्ति हो सकती है । अतः किसी भी परिस्थिति में अज्ञान की निवृत्ति नहीं हो सकती है^{१३} ।

ताताचार्य की आपत्तियों का निराकरण

ताताचार्य की आपत्तियाँ प्रायः रामानुजाचार्य के श्रीमाध्व पर आधारित हैं । रामानुजाचार्य की आपत्तियों को ही उन्होंने अपने शब्दों में अभिव्यक्त किया है । इन आपत्तियों का सण्डन अन्तकृष्ण शास्त्री ने सतसूत्रणी में कर दिया है । अतः उनका सण्डन करना यहाँ विष्टपेक्षणा मात्र होगा । पुनश्च, ताताचार्य ने इन आपत्तियों को सतसूत्रणी के आठोके में नहीं लिखा है । अतः उनका प्रतिपादन साम्प्रदायिक और रुढ़िवादी अधिक है, दार्शनिक कम ।

हाँ, उनकी आपत्तियों का एक नया आधार विरतछायी पड़ता है । वह है लौकिकव्यवहार वा सामान्य भाषा का प्रयोग । अतः, असत्,

ज्ञान, अज्ञान, आदि शब्दों के जो प्रयोग सामान्यतः लोक में किये जाते हैं उनके आधार पर उन्होंने अज्ञान-सिद्धान्त का सफल किया है । किन्तु क्या लोक-व्यवहार से वैदिक-व्यवहार की व्याख्या की जा सकती है ? क्या लोकव्यवहार में वह वास्तवता है जो दार्शनिकों के सिद्धान्त को परखने की कसौटी उभे बना सके ? यदि हम इन प्रश्नों का विचार करें तो ज्ञात होगा कि ताताचार्य स्वयं वेद को प्रमाण मानते हैं और साथ ही यह भी मानते हैं कि वेद हमें वह ज्ञान देता है जो लोकव्यवहार नहीं देता है । प्रत्यक्ष और अनुमान से जो ज्ञान नहीं होता, हो सकता वह वेद से ज्ञात होता है । अतएव वैदिक ज्ञान के सत्यासत्य की कसौटी लोकव्यवहार को नहीं बनाया जा सकता है । इस प्रकार अद्वैतवादियों के अज्ञान-सिद्धान्त का सफल करने के लिए ताताचार्य उस आधार पर लड़े हैं जो उन्हें स्वयं स्वीकार्य नहीं है ।

पुनश्च, क्या लोकव्यवहार में वह निश्चितता और असंदिग्धता तथा स्पष्टता है जिसे ताताचार्य प्रमाणभूत मानते हैं ? अद्वैतवादियों का कहना है कि लोकव्यवहार स्वयं सत्य और अनृत पर आधारित है । उससे हमें सत्य को निकालना चाहिए और अनृत को छोड़ना चाहिए । लोकव्यवहार में सत्य आत्मा के अस्तित्व की प्रतीति है जो अव्यभिचारी रहती है । इसके अतिरिक्त लोकव्यवहार में कोई व्यभिचारी ज्ञान नहीं है । अतः यदि उन सभी आत्म प्रतीति की तुलना में अद्वैतवादी अज्ञान कहते हैं तो उनका मत लोकविरुद्ध कहाँ हुआ ?

नवम अध्याय

-०-

विराजविभाष्यीन दार्शनिकों के मत

नवम अध्याय

-०-

विश्वविद्यालयीन दार्शनिकों के मत

जमी तक मायावाद के जितने सण्डनों का विचार किया गया था वे सब सम्प्रदाय-विशेष से प्रेरित थे । स्वामी ज्ञानानन्द सरस्वती से लेकर दे० सि० ताताचार्य तक जितने भी सण्डन कर्ता हुए हैं उन्होंने अपने-अपने सम्प्रदाय के दृष्टिकोण से मायावाद का सण्डन किया है । स्वयं अनन्तकृष्ण शास्त्री ने जव्वा जिस किसी ने मायावाद के इन सण्डनों का उत्तर दिया है वे भी जड़ित सम्प्रदाय से ही प्रेरित रहे हैं । यद्यपि उत्तमूर वीरराघवाचार्य और ताताचार्य ने इस आवश्यकता पर बल दिया कि साम्प्रदायिक सण्डन-मण्डन से ऊपर उठकर वायुनिक युग में ज्ञानोदान्त और अन्य दर्शनों का समन्वय करना बाहिर तथापि यह समन्वय उनकी कृतियों में नहीं हो पाया है ।

जब हम उन दार्शनिकों का विचार करेंगे जो भारतीय विश्वविद्यालयों में दर्शनशास्त्र के आचार्य रहे हैं और जिन्होंने मायावाद का नया मूल्यांकन दार्शनिक या बौद्धिक स्तर पर किया है । इन लोगों ने मायावाद को किसी सम्प्रदाय के दृष्टिकोण से नहीं देखा । इसलिए इनका मूल्यांकन सम्प्रदाय-निरपेक्ष है । पुनश्च, इन सभी लोगों पर पार्श्वगत्य दर्शन का प्रभाव पड़ा है । इस कारण उन्होंने मायावाद का मूल्यांकन प्रायः पार्श्वगत्य दर्शन के बाह्योक्त में किया है । इसके फलस्वरूप इनके मूल्यांकन में एक नयी धारा विकसित हुई जिसका यथोचित विश्लेषण अपेक्षित है ।

१. डा० सुरेन्द्रनाथ दासगुप्त--

(क) वापत्तियां

डा० सुरेन्द्रनाथ दासगुप्त वास्तुनिक भारतीय दार्शनिक हैं। उनका अपना दर्शन (*Dependent emergence*) परम्परावाद से कोई सम्बन्ध नहीं रखता है। उन्होंने पांच भागों में भारतीय दर्शन पर कुछ इतिहास अंग्रेजी में लिखा है जिसका हिन्दी में अनुवाद भी हो गया है। उनकी अभिरुचि वारम्भ में विशेषतः सांख्य और योग में थी। अतएव उन्होंने ब्रह्मत्ववाद के लण्डन को महत्त्व दिया है। मायावाद पर उन्होंने मुख्यतः चार आक्षेप उगाये हैं --

(i) शंकराचार्य ने माया के फल में कोई युक्ति नहीं दी है। वे उसे एक मान्यता के रूप में ही ग्रहण करते हैं।

(ii) शंकराचार्य समस्त सृष्टि को और उसके कर्ता ईश्वर को भ्रम मानते हैं किन्तु साथ ही साथ वे सृष्टि को व्यावहारिक सत् भी मानते हैं और ईश्वर के अस्तित्व में विश्वास करते हैं। इस प्रकार मायावाद उनके ईश्वरवाद से सामंजस्य नहीं रखता है। यदि मायावाद सही है, तो ईश्वरवाद गलत है और यदि ईश्वरवाद सही है तो मायावाद गलत है।

(iii) आत्मा चित्त है और मायाविषयभूत है। किन्तु विषयभूत माया का

१.

'S'anikara never tries to prove that the world is *Maya*, but accepts

it as indisputable.' ए हिन्दूी वाक इण्डियन फिलॉसफी

भाग-१, सुरेन्द्रनाथ दासगुप्त, द कैम्ब्रिज यूनिवर्सिटी प्रेस, तृतीय संस्करण,

१९५१, पृ० ४३५-३६

२.

'All creation is illusory and so the creator is also

illusory'. वही, ४३८-३९

कोई सम्बन्ध आत्मा से नहीं बताया जा सकता क्योंकि यह सम्बन्ध संयोग या सम्बाध हो सकता है किन्तु यहाँ दोनों नहीं हैं। इन दोनों के अतिरिक्त किसी तीसरे सम्बन्ध की कल्पना संभव नहीं है^३।

(१७) माया तत्त्व अन्यत्त्व से अनिर्वचनीय है और साथ ही साथ स्वसृ-
विलक्षण भी है। किन्तु ऐसे अनिर्वचनीयत्व या विलक्षणत्व की अवधारणा
नहीं की जा सकती है^४।

(स) आपत्तियों का समाधान

(i) यह ठीक है कि शंकराचार्य ने माया के पक्ष में कोई युक्ति नहीं दी
है परन्तु उनके अनुयायी मधुसूदन सरस्वती आदि ने माया के पक्ष में अनेक युक्तियाँ
प्रस्तुत की हैं। पुनः, यदि शंकराचार्य माया को एक मान्यता के रूप में ही
छेते हैं तो यह बहुत्मतानुसार ही है। उसमें विरोध कहाँ है ?

(ii) द्वितीय आपत्ति के समाधान में कहा जा सकता है कि ब्रह्म और ईश्वर
का सम्बन्ध मूल्यमीमांसात्मक है। दोनों एक ही तत्त्व हैं। अतः ईश्वर सत्
है और माया का उससे सामंजस्य है। माया ईश्वर की एक शक्ति है और
यह शक्ति भी मूल्यात्मक प्रत्यय है। पर और अपर मूल्य में किसी प्रकार का
विरोध नहीं है। सत्, असत्, कारण, आदि मूल्यमीमांसात्मक प्रत्यय हैं, न कि

३. '... it is not possible to imagine any kind of connection
between consciousness and its objects, for it can neither be
contact nor inherence and apart from these two kinds of
connections we know of no other.'

वही, पृ० ४४७-४८

४. वही, पृ० ४४२-४४

पृष्टिबिज्ञानात्मक । इस कारण न तो ज्ञात भ्रम है और न उसका कर्ता ईश्वर ही भ्रम है । ज्ञात, ईश्वर, ब्रह्म, ये तीनों मूर्त्यों के तारतम्य में हैं ।

(iii) तृतीय वापत्ति के समाधान में कहा जा सकता है कि वात्मा और विषयभूत माया का सम्बन्ध तादात्म्य-सम्बन्ध है । मायिक वस्तुओं या माया का ब्रह्म से तादात्म्य है । दोनों में समवाय और संयोग सम्बन्ध की शोच करना व्यर्थ है । मायिक वस्तुओं ब्रह्म के बिना ग्राह्य या ज्ञेय नहीं हो सकती हैं । इसलिए ब्रह्म को उनकी वात्मा कहा जाता है । मूलरूप में तादात्म्य सम्बन्ध ज्ञान और ज्ञेय का सम्बन्ध है । इसे अमैद सम्बन्ध नहीं समझना चाहिए ।

(17) ऐसा लगता है डा० दासगुप्त न तो तत्त्व और सत् में कोई भेद करते हैं और न अन्यत्व और असत् में । परन्तु यह उनकी भूल है । फिर, व्यवहारणा न कर पाना किसी वस्तु के अभाव का सूचक नहीं है, क्योंकि वह वस्तु एक संभावना भी हो सकती है । पुनरप, एकस्य विलक्षणत्व तत्त्व-अन्यत्व-^{अभिन्नत्व} से अलग है । तत्त्व-अन्यत्व-विलक्षण कोई चीज़ नहीं है । इस प्रकार डा० दासगुप्त की वापत्तियाँ निराधार हैं ।

२. प्रो० रासबिहारी दास

(क) वापत्तियाँ

वायुनिक युग में प्रो० रासबिहारी दास ने अद्वैतवेदान्त

पर Introduction To Sankara और The essentials of Advaitism

५. विशेष बानकारी के लिए देखिए 'द वेदान्त आफ सैंकर' रामप्रताप सिंह, भारत पब्लिशिंग हाउस, अजमेर प्रथम संस्करण, १९४६ ।

नामक दो महत्वपूर्ण पुस्तकों के साथ-साथ अनेक गवेषणापूर्ण निबन्ध लिखे हैं। निबन्धों में बहुवर्धित निबन्ध १९२२ में लुका एण्ड कम्पनी लंदन से प्रकाशित 'ब्रह्मज्ञान' नामक पुस्तक का निबन्ध है। Introduction To S'ankara में शारीरिक माण्ड की वस्तु:सुप्ती एवं तर्कपाद की व्याख्या है। किन्तु इसके बामुक्त में उन्होंने ब्रह्मवेदान्त पर अनेक आपत्तियाँ उठायी हैं। उन्हीं आपत्तियों को हम यहां प्रस्तुत करते हैं --

शांकरवेदान्त में ब्रह्म ही एक और अद्वितीय सत् है। अतः कात् असत् है। किन्तु ब्रह्मवेदान्त की सबसे बड़ी कठिनाई इस असत् की व्याख्या करना है। यद्यपि सत् की तुलना में कात् को असत् कहा जा सकता है तथापि वस्तुस्थिति इसके विपरीत है। वास्तव में यह विडम्बणा कात् तत्काठ ही असत् नहीं वरन् सत् प्रतीत होता है^६। सामारणतः हम समझ नहीं पाते हैं कि कैसे जो नहीं है उसका ज्ञान हो सकता है।

पुनश्च, संकरोत्तर ब्रह्मियों ने व्यक्तिगत ब्रह्मज्ञान और बागत्तिक ब्रह्मज्ञान में भेद किया है। व्यक्ति का ब्रह्मज्ञान उसके द्वारा दृश्य भ्रम की व्याख्या करता है। वास्तव में हम एक सामान्य कात् में विश्वास करते हैं किन्तु यह कात् भ्रम है और व्यक्ति-विशेष तक सीमित न होने वाले ब्रह्मज्ञान की अपेक्षा करता है। ब्रह्मज्ञान आत्मपूर्ण सत्ता नहीं है और ऐसे ब्रह्मज्ञान की कल्पना नहीं की जा सकती जो किसी से सम्बन्धित न हो। चूंकि बागत्तिक ब्रह्मज्ञान

६. '.....But actually the world of difference and distinction does

not immediately appear to be false, but comes to us as real.'

इंटीकेशन टू संकर, रासविहारी दास, कै० एल० मुहूर्तपाध्याय

कर्म, कलकत्ता, प्रथम संस्करण, १९६८ पृ० (३) तथा 'ब्रह्मज्ञान' में प्रो० रासविहारी दास का लेख, पृ० १०६-७

व्यक्ति विशेष से सम्बन्धित नहीं है, अतः उसे ईश्वर से सम्बन्धित होना चाहिए । परन्तु यह कहना कि अज्ञान ईश्वर से सम्बन्धित है, ईश्वर को अज्ञानी बनाना है और साथ ही साथ यह असंगत भी है क्योंकि ईश्वर पूर्ण ज्ञानी एवं सर्वज्ञ है । अतः ईश्वर के सम्बन्ध में अज्ञान का अर्थ अज्ञान-प्रम को उत्पन्न करने वाले के अतिरिक्त और कुछ नहीं है ।

पुनश्च, अद्वैतवेदान्त के अनुसार सारा ज्ञान प्रम मात्र है । परन्तु यदि प्रत्यक्ष और अनुमान से प्राप्त सारा सारा इन्द्रियानुभविक ज्ञान ज्ञान से सम्बन्धित है और ज्ञान प्रम है तो सारा सारा इन्द्रियानुभविक ज्ञान भी निःसन्देह प्रामाण्य ही होगा और उस स्थिति में व्यावहारिक जीवन ही असंभव हो जायेगा । किन्तु ज्ञान को प्रम कहना ज्ञान को वास्तव में प्रम मानना नहीं है । जीव और ब्रह्म के एकत्व का अनुभव किये बिना ज्ञान को प्रम नहीं कहा जा सकता है । अतः जब तक उस एकत्व का अनुभव नहीं होता तब तक इन्द्रियानुभविक ज्ञान में विश्वास करना ही होगा । अद्वैती भी ब्रह्मज्ञान न होने तक इन्द्रियानुभविक ज्ञान को व्यावहारिक कार्यों के लिए पूर्णतः वैध मानते हैं । परन्तु प्रश्न उठता है कि क्या साधारणतः सत् सम्पत्त बाने वाला ज्ञान ब्रह्मज्ञान होने पर असत् अथवा मिथ्या हो जायेगा ? उत्तर यह है कि साधारण प्रम में हम जानते हैं कि प्रामाण्य विषय जहाँ दिखायी पड़ता है वास्तव में वहाँ उसका कोई अस्तित्व किसी भी समय में नहीं है । अतः यदि हम ब्रह्म की सत्ता में विश्वास करते हैं तो भी हम उसी समय ज्ञान के दृश्य होने पर भी यह विश्वास नहीं कर सकते कि ज्ञान सत् है । अतः स्पष्ट है कि यदि अद्वैतियों पर जोर डाला जाय तो उन्हें स्वीकार करना पड़ेगा कि ज्ञान के दृश्य होने पर भी उसका अस्तित्व नहीं है । वास्तव में ज्ञान का अस्तित्व भूत, भविष्य और वर्तमान तीनों कालों में नहीं है । अतः मायावाद जब कहता है कि ज्ञान व्यावहारिक सत् है तो वह मात्र प्रौढ़वाद है अर्थात् साधारण जन के विश्वासों की स्वीकृति

मात्र है^७। उसका कोई दार्शनिक महत्त्व नहीं है। इस कथन में कोई बौद्धिक नहीं है कि मात्र परमसत्ता की दृष्टि से ज्ञात असत् व्यक्त मिथ्या है। अतः इस सम्बन्ध में प्रत्येक दृष्टिकोण पीछा देने बाधा है और सत् को निश्चित करने में असमर्थ है^८।

पुनश्च, अद्वैतवेदान्तियों ने चैतन्य ब्रह्म के द्वारा दृश्य ज्ञात की जो व्याख्या की है वह मूलतः कल्पना पर आधारित होने के कारण सन्तोषजनक नहीं है। ज्ञात की व्याख्या में ब्रह्म के अतिरिक्त किसी अन्य की सत्ता का होना आवश्यक है जिससे विषयगत आभास संभव हो सके। यदि एक मात्र ब्रह्म की ही सत्ता है तो उन कुछ ज्ञान में विछीन हो जायेगा और कुछ भी शेष नहीं रहेगा। यही कारण है कि सांकरवेदान्तियों ने भेदयुक्त विषयगत आभास की व्याख्या करने के लिए माया-सिद्धान्त का प्रतिपादन किया। ज्ञान-विरह होने के कारण माया वास्तव में ब्रह्म से भिन्न है क्योंकि माया अज्ञान एवं प्रम का सिद्धान्त है। यह ब्रह्म को आवृत कर नानात्म का प्रदर्शन करती है। यद्यपि यह भाव नहीं है फिर भी यह अभाव भी नहीं है क्योंकि यदि माया अभाव है तो यह किसी भी उद्देश्य की पूर्ति नहीं कर सकती। अद्वैती माया और ज्ञात की व्याख्या करते समय सत् और असत् को उनके मूल अर्थ में लेते हुए मध्यमाव नियम (law of excluded middle) के अनुसार कोई भी वस्तु या तो सत् है या असत् और इन दोनों से भिन्न कुछ नहीं है,

७. '.....so I am persuaded that it is merely as a concession to common-sense that the present practical reality of the world is granted.'

इंद्रोत्पलन दू उकर, पृ० (xii)

८. वही, पृ० (x ii)

को स्वीकार कर देते हैं। अतः स्पष्ट है कि माया-सिद्धान्त के द्वारा भी अद्वैती इन्द्रियानुभविक ज्ञात की सन्तोषजनक व्याख्या करने में असफल हैं।^{१०}

(ख) वापत्तियों का समाधान

प्रो० रासबिहारी दास की उपर्युक्त व्याख्या एक प्रश्न पर आधारित है। माया को अनिर्वचनीय मानते हुए भी वे उसका तादात्म्य असत् से करते हैं जो स्पष्टतः अद्वैतसिद्धान्त के प्रति उनका अन्याय है। माया असत् नहीं है। वह असत् से विलक्षण है। उसकी आवश्यकता ठीक उन्हीं कारणों से है जिन कारणों से प्रो० दास वास्तव ज्ञात की सत्ता के लिए किसी विषयगत सत्ता को मानते हैं। प्रश्न केवल इस बात का है कि जो विषयगत सत्ता इस प्रकार अनुमानित की जायेगी क्या उसकी सार्थक कल्पना हो सकती है? और क्या उस जगत्कारण पर सभी वास्तवार्थवादियों का मतेक्य संभव है? यदि हाँ, तो मायावाद गलत है। यदि नहीं, तो मायावाद अनिवार्य है। अद्वैत-वेदान्तियों ने अपने सण्डनसाहित्य में द्वैतवाद के विरोध में अथवा न्यायबैरोषिक की पदार्थ-मीमांसा के विरोध में उपर्युक्त परस्परि पदा का समर्थन किया है। इसीलिए उसको माया कहा जाता है^{११}। इसको देखते हुए अद्वैतवेदान्त को दर्शन न मानना दृष्टिहानि का अनिष्ट प्रसंग है जिसमें प्रो० दास पड़ गये हैं।

६. श्री.पु. (XXI-XXII)

१०. " - - I wish merely to pointout that even with this (Miyā) theory the Advait do not really succeed in providing a satisfactory explanation of the world of ex perience." श्री.पु. (XXII)

११. द नेवर वाफ सेल्क, २० वी० मुद्रा, इलाहाबाद, द्वितीय संस्करण, १९४४, पृ० १४४ तथा कटेम्पोररी इण्डियन फिलोसफी, स०, एम० बटवर्नी, लन्दन १९७३ में डा० टी० एम० पी० महादेवन का लेख पृ०

पुनरुच, मायावाद को प्रौढ़िवाद कहना भी ठीक नहीं है । वह 'एक और अद्वितीय सत्' इस अद्वैतवाद का एक तार्किक उपप्रेम्य है । प्रौढ़िवाद यह मत होता है जिसे कोई दार्शनिक मानता है परन्तु जो उसके दर्शन से ललितः सिद्ध नहीं होता है । जातु को व्यावहारिक सत् मानना मायावाद या अद्वैतवाद का एक आवश्यक सिद्धान्त है । अतः उसे प्रौढ़िवाद नहीं कहा जा सकता है ।

३. प्रो० कोफिणेश्वर शास्त्री

(क) वापतियाँ

प्रो० कोफिणेश्वर शास्त्री ने शंकराचार्य के मायावाद की एक नवीन व्याख्या की है जिसके अनुसार माया असत् नहीं है और जातु के बारे में शंकराचार्य का मत यथार्थवादी है । स्पष्ट है कि सभी तत्त जिन लोगों ने माया का सण्डन किया है वे मानते हैं कि माया सत् नहीं है । परन्तु यद्यपि उनका प्रस्थान विन्दु सही है तथापि उनके निष्कर्ष अत्यन्त प्रामक हैं । माया असत् नहीं है । इस सत्य दृष्टिकोण से वे निष्कर्ष निकालते हैं कि माया सत् है । परन्तु अद्वैतवादी इससे निष्कर्ष निकालते हैं कि माया स्वसद् विवदाण है । विवदाणत्व को न समझकर प्रो० शास्त्री ने अद्वैतवादन्त के माया की नई व्याख्या की है वह वास्तव में व्याख्या न होकर एक वापति है । वास्तव है कि उनके समकालीन भारत विद्याविशारदों ने उनके ग्रन्थ की बड़ी प्रशंसा की है, यद्यपि तात्त्विक दृष्टिकोण से उनका ग्रन्थ *An Introduction To Advaita Philosophy* प्रशंसा कापात्र नहीं है और वह अद्वैतवादन्त का बहुत प्रचार करता है । किन्तु इसको सिद्ध करने के लिए हम पहले उनकी व्याख्या प्रस्तुत करेंगे जिन्हें हम प्रच्छन्न वापति समझते हैं ।

प्रो० शास्त्री का कहना है कि शंकराचार्य के भाष्यों का अवलोकन करने से ज्ञात होता है कि उन्होंने एक दूसरे से पुष्क स्पं अपनी-अपनी

विशेषताओं से युक्त तीन प्रकार के विषयों का उल्लेख किया है। शब्द-विभाषा, बन्ध्या-पुत्र, वाकाश-दुःख आदि प्रथम श्रेणी के विषय हैं। इन विषयों के लिए 'बलीक' पद और सामान्य 'वस्तु' पद का प्रयोग किया गया है। रज्जु-सर्प, शुक्ति-रजत, मरु-मरीचिका, गगन-माहित्य आदि द्वितीय श्रेणी के विषय हैं। इन विषयों के लिए कभी-कभी 'वस्तु' पद का प्रयोग किया गया है। तृतीय एवं अन्तिम श्रेणी में वे विषय आते हैं जो दृश्य वास्तु के विषयों द्वारा निर्मित हैं जैसे अपने सम्पूर्ण नानास्वरूप में नामरूप, विकार आदि।

इन तीनों श्रेणियों के तुलनात्मक अध्ययन से ज्ञात होता है कि अन्तिम दो, जहाँ तक उनमें निहित अविष्टान का सम्बन्ध है, परस्पर साम्य रखते हैं परन्तु प्रथम से पूर्णतः पृथक् हैं। अतः यह अनिवार्य रूप से सिद्ध होता है कि यदि प्रथम श्रेणी के विषय वस्तु अथवा मिथ्या हैं (जैसा कि संकराचार्य मानते हैं) तो निहितार्थ (*implication*) से अन्य दोनों श्रेणियों के विषय सत्य होंगे। अतः संकराचार्य के अनुसार शब्द-विभाषा, वाकाश-दुःख आदि विषय ही वस्तु अथवा मिथ्या हैं क्योंकि न तो इनका कोई व्यावहारिक महत्त्व है और न कोई पूर्ववर्ती आधार। किन्तु इसी तर्क के आधार पर शुक्ति-रजत, रज्जु-सर्प, मरुमरीचिका आदि को वस्तु अथवा मिथ्या नहीं कहा जा सकता क्योंकि सर्प को उसमें निहित अविष्टान से अथवा रजत को शुक्ति से पृथक् नहीं किया जा सकता है।

१२. '.... It necessarily follows, therefore, that if you call the first class unreal or false (as S'ankara has justly called them), the other

two classes must, by implication, be real.'

एन इन्द्रोत्तमान ट्ट अद्वैतवेदान्त, कोकिलेश्वर शास्त्री, मुनिवर्षिणी आश्रम

कलकत्ता, द्वितीय संस्करण, १९२६, पृ० १२८

पुनरप, संकराचार्य, शुक्ति-रजत; रज्जु-सर्प आदि की सत्यता से अधिक बोरदार शब्दों में इन्द्रियानुभविक विषयों की सत्यता की बकाउत करते हैं --

'सुगतिष्णिगावपेदाया, परमार्थविकादि सत्यं' (तै० भाष्य २.६)

अन्वय भी, वे ज्ञातु के मूतामूर्तपञ्चमूत को सत्य और उन्हीं अन्तर्निहित ब्रह्म को सत्यस्य सत्यं कहते हैं । देखिए --

'पञ्चमूतानां सत्यानां स्वस्वावधारणार्थमिदमारभ्यते' (बृ०भा० २.३.१)

'नेति-नेति शब्दाभ्यां-सत्यस्य सत्यं निर्दिदिदितं' (बृ०भा० २.३.६)

यहां प्रश्न है कि संकराचार्य आनुभविक विषयों को असत् कहा मिथ्या कैसे कह सकते हैं ? उनके अस्तित्व को कैसे अस्वीकार कर सकते हैं जबकि उनका सिद्धान्त है 'चित्ता प्रुवेत्ती कारण है, वह अस्तित्ववान् नहीं हो सकता है क्योंकि ज्ञातु की उत्पत्ति वास्तविक भाव से नहीं होती है । बुक्ति का कारण (ब्रह्म) को उसके कार्यों से पृच्छ नहीं जान सकते हैं, अतः उसके कार्यों को सत्य ही मानना पड़ता है^{१३} । इस प्रकार संकराचार्य के दर्शन में व्यावहारिक विषय सत् हैं । प्रायः लोग बलववाची में इससे यह निष्कर्ष निकालते हैं कि उनके दर्शन में ज्ञातु मिथ्या है । वास्तव में, परमार्थ सत्य (ब्रह्म) की तुलना में ही व्यावहारिक विषयों को असत् कहा जा सकता है चित्ता अर्थ है--

सापेक्षात्वा सत् (Relatively real)^{१४}

पुनरप, सांदीप्योपनिषद् में मृत्तिका और घट का दृष्टान्त ज्ञातु के सम्बन्ध में दिया गया है । किन्तु इस दृष्टान्त की व्याख्या करने पर एक बार देखा जाता है कि ज्ञातु और उसके विकारों को असत् एवं मिथ्या मानना

१३. '....As we can know nothing of the causal Reality (i.e. Brahman) apart from its effects upon us, the effects, the products must be real.'

१४. वही, पृ० १३०

असंभव है। मृत्तिका और घट के दृष्टान्त में घट अन्तिम विकृति के रूप में मृत्तिका में पहले से ही विद्यमान है अर्थात् भावी साध्य कारण अधिष्ठान के वास्तविक स्वरूप में विद्यमान है। अतः यह कहना ठीक नहीं है कि वह कारण में अधिष्ठान है। इसे अस्वीकार करना असत्कार्यवाद को स्वीकार करना है। जब तक भावी साध्य का अनुभव नहीं हो जाता, कारण स्वरूप में इसे विद्यमान मानना ही पड़ेगा।

परिवर्तन के दो पक्षों का सम्बन्ध है। सम्बन्धित होने के लिए दोनों पक्षों का सत् होना आवश्यक है। हमें यदि एक भी असत् है तो दूसरा सत् नहीं हो सकता है। मृत्तिका और घट के दृष्टान्त में मृत्तिका और घट दोनों सत् हैं। इसी प्रकार ब्रह्म और ज्ञात दोनों को सत् मानना आवश्यक है। ज्ञात को असत् मान लेने पर ब्रह्म भी असत् हो जायेगा क्योंकि कार्य कारण की अनिवार्य अधिव्यक्ति है। ज्ञात को अकारणतायें उसी अवस्था में असत् कहते हैं जब कारणस्वरूप को उसके उत्पन्न कार्य में विद्यमान न माना जाय। यदि यह स्वीकार कुर लिया जाय कि कारण कार्य में समाप्त हो जाता है अथवा कार्य कारण से स्वयं भिन्न हो जाता है, तभी ज्ञात को असत् कहा जा सकता है। किन्तु ऐसा मानने का अर्थ है कि कारण अन्य वस्तु है और केवल विभिन्न परिणामों का संवाहक है।

पुनरुत्पन्न, ब्रह्म का अपना स्वरूप होता है। उस स्वरूप का साक्षात्कार करने के लिए ब्रह्म ज्ञात की दृष्टि करता है जो निम्नतम से उच्चतम अवस्था की ओर निरन्तर गतिमान रहता है। यह विकास इसलिए संभव हो पाता है क्योंकि प्रत्येक अवस्था के मूळ में पूर्वाच्छिन्न आत्मा निहित है जो क्रमशः स्वयं को उन अवस्थाओं एवं परिणामों में व्यक्त करती है। किन्तु श्रुतियों में

ब्रह्म को एक एवं अद्वितीय कहा गया है । प्रश्न है कि श्रुति और संकराचार्य का विरोध कैसे दूर हो ? संकराचार्य ने इस विरोध का निम्न प्रकार समाधान किया है —

(i) जो अविद्या के प्रभाव में ब्रह्म को पूर्णतः कात् में परिवर्तित मान लेता है, उसके लिए कात् ही एकमात्र सत्ता है । अतः ऐसे लोगों के लिए एक और अनेक में किसी सम्बन्ध की समस्या नहीं है^{१६} ।

(ii) किन्तु जो इस वास्तविकता को समझ लेते हैं कि ब्रह्म परिवर्तनों के नानास्व से प्रभावित या विकृत नहीं होता, उसके लिए कात् ब्रह्म से भिन्न नहीं है । अतः एक और अनेक में कोई विरोध नहीं है^{१७} ।

पुनरप, स्वयं संकराचार्य के अनुसार सुत्कार ने कार्यप्रपञ्च को अस्वीकार नहीं किया है । सुत्कार ने विवर्तनाद को प्रधान मूल्य एवं परिणामवाद को स्वीकार करते हुए उसे गौड़ मूल्य माना है और उसे विवर्तनाद के अधीन कहा है^{१८} । माण्डूक्य कारिकामाष्य में भी संकराचार्य स्वीकार करते हैं

१६. वही, पृ० १७३ और वृ० मा० ३.५.१

१७. वही, पृ० १७३-७४

१८. 'The author of the Brahma-Sūtras himself saw no reason for rejecting the manifested changing world. The Sūtrakāra adopts the Vivarta-Vāda as of supreme value; but he has also retained Parināma as of subordinate value and entirely dependent on the former.'

वही, पृ० १७४-७५ और वेदान्त माष्य, २, १, ४

कि द्वैत और अद्वैत में कोई विरोध नहीं है^{१९}। और संकराचार्य के मत का विस्तार करते हुए आनन्दगिरि का कहना है कि व्यावहारिक एवं पारमार्थिक दोनों दृष्टिकोणों में वास्तव में कोई विरोध नहीं है^{२०}। पंचदशी में विद्यारण्य का कहना है कि सांकरवेदान्त में परिणामवाद और विवर्तवाद में कोई असामंजस्य नहीं है^{२१}। अतः परिणामवाद को समाप्त करने की आवश्यकता नहीं है। परिणामवाद और विवर्तवाद साथ-साथ रह सकते हैं^{२२}।

(स) आपत्तियों का निराकरण

प्रो० कोकिलेश्वर शास्त्री की आपत्तियां उनकी मयंकर नामकी पर आधारित हैं। उन्होंने एक तो क्ता कि ऊपर कहा गया है सद्ब्रह्म विवर्तणत्व को नहीं समझा और जो असत् नहीं है उसको फट से बलववाजी में सत् मान लिया है। दूसरे, उन्होंने गौडवाद, संकर, आनन्दगिरि और विद्यारण्य के अविवाद सिद्धान्त का गलत अर्थ दिया है। इन आपत्तियों ने

१९. 'In his commentary on the Māndūkya-kārikā, Śaṅkara himself expressly tells us that there is really no conflict between the Dvaita and Advaita.....'
वही पृ० १७५ और पा० का० पाठ्य, ३. १७-१८
२०. 'Ānandgiri also in elaborating the idea of Śaṅkara has by an illustration shown that no conflict really arises between the two standpoints—the empirical truth and the transcendental truth.'
वही, पृ० १७५
२१. 'Viśvarāyaṇa in his Pañcādāśī, in explaining the Vivarta-Vāda, has shown that in Śaṅkara Vedānta the Parināma-Vāda is not incompatible with the Vivarta-Vāda.'
वही, पृ० १७५-७६ और पंचदशी, १३. ५१ टीका
२२. 'Thus we find that no need arises to abolish Parināma. Both the Parināma and Vivarta can exist compatibly together.'
वही, पृ० १७६

दिखाया है कि अद्वैतवेदान्त का विरोध किसी द्वैतवादी दर्शन से नहीं है^{२३}। उनके इस मत को ठीक से न समझकर प्रो० शास्त्री ने उसका अर्थ यह लगाया कि व्यावहारिक सत् और पारमार्थिक सत् एक ही हैं या अभिन्न हैं। उन्हें स्मरण होना चाहिये था कि व्यावहारिक सत् और पारमार्थिक सत् में बाध सामानाधिकरण्य है। फिर तीसरे, यदि उनकी व्याख्या सही है तो अद्वैतवाद पर द्वैतापत्ति आ जाती है जिससे अद्वैतवाद बुधित हो जाता है। अन्त में, एक और अनेक की दार्शनिक समस्या को भी उन्होंने नहीं समझा है और अज्ञान को अनेक मानते हुए भी वेद अज्ञान के अनेकत्व की व्याख्या नहीं कर सके हैं। दार्शनिक दृष्टि से अज्ञान के अनेकत्व की व्याख्या में ही एक और अनेक की समस्या उठती है, न कि ब्रह्म के विवेचन में। अतः इन युक्तियों के आधार पर प्रो० शास्त्री की व्याख्यायें निराधार हैं। उन्होंने जिन उद्धरणों को दिया है उनका ठीक से अर्थ नहीं किया है। उनको तोड़-मरोड़ कर अपने पक्ष में ठानने का प्रयत्न किया है। उनकी सारी व्याख्या में एक ही बात सार्थक लगती है और वह यह है कि विवर्तनाव प्रधानमूल्य है तथा परिणामवाद गौळ्मूल्य। इस मूल्यानुसंधान का विकास डा० रामप्रताप सिंह ने किया और इसके आधार पर उस कारण की भी व्याख्या मूल्यमीमांसात्मक की जिसको प्रो० शास्त्री सतामीमांसात्मक अर्थ में लेते हैं। अतः उनके विचारों में एक मयंकर अवंगति है। उन्हें वह जो अर्थ अपने पक्ष में उपयोगी ज्ञेयता है, उसका बिना गम्भीर विचार किये वे प्रयोग करते रहते हैं। उनकी व्याख्या में दार्शनिकता का पुट कम और उद्धरणों का पक्षपातपूर्ण वर्णन अधिक है।

४. प्रो० निर्गुण विहारी बनर्जी

प्रो० निर्गुण विहारी बनर्जी वास्तुनिष्ठ भारत के एक

२३. श्री शंकर अद्वैत फिठासफी, संगमलाठ पाण्डेय, दर्शनपीठ, बलाहाबाद,
प्रथम संस्करण, १९७४ पृ० २२६-२०६

यथार्थवादी विचारक हैं। उन्होंने *Concerning Human Understanding* नामक एक पुस्तक १६५८ में लिखी और उसमें अपनी यथार्थवादी ज्ञानमीमांसा का व्याख्यान किया। उनके व्याख्यान में यद्यपि सीधे मायावाद का सपेक्षन नहीं किया गया है तथापि उसमें मायावाद का प्रच्छन्न सपेक्षन है। वे मानते हैं कि ज्ञान में विषयी और विषय ये दो तत्व सर्वत्र रहते हैं और दोनों एक दूसरे पर इस प्रकार आश्रित रहते हैं कि इनमें से किसी एक का अन्तमवि दूसरे में नहीं किया जा सकता या दोनों का अन्तमवि किसी निरपेक्ष सत् में नहीं किया जा सकता। फिर, वे वेदान्त की ज्ञानमीमांसा को प्रागुक्तविक तत्त्ववादी सिद्धान्त (*a priori metaphysical theory*) मानते हैं और कहते हैं कि यह ज्ञान परिस्थिति की सम्यक् व्याख्या नहीं कर सकता है^{२५}। इस प्रकार वे प्रत्ययवाद के विरोध में यथार्थवाद को मानते हैं और विषय की सत्ता को स्वतंत्र वस्तुओं के रूप में स्वीकार करते हैं। फिर, वे इस साधारण लोकमत को ज्ञात की वाव्यात्मिक व्याख्या के सपेक्षन के रूप में प्रस्तुत करते हैं^{२६}।

स्पष्ट है कि अपने इन मतों में प्रो० बनर्जी मायावाद का सपेक्षन कर रहे हैं। पुनः, उनके मत से तत्त्वमीमांसा का कार्य ज्ञात की व्याख्या करना नहीं है। ज्ञात की व्याख्या करना विज्ञान का कार्य है^{२६}। परन्तु वे मूल्यमीमांसा की तत्त्वमीमांसकों का अध्ययन विषय मानते हैं और मूल्यों के

२४. कन्वर्निह.न इयूमन अन्डरस्टैंडिंग, निरुंन विहारी बनर्जी, जार्ज एडन एण्ड

बनविन, लंदन, प्रथम संस्करण, १६५८, पृ० ३०-३२

२५. वही, पृ० ६४

२६. वही, पृ० २२६

अनुसंधान में संकराचार्य के अविद्या-सिद्धान्त को उपयोगी बताते हैं^{२७} ।

(क) आपत्तियों का समाधान

यदि प्रो० बनर्जी अपने मूल्यानुसंधान को थोड़ा और विस्तृत करते तो उन्हें सामेतातावाद से आगे निरपेक्षतावाद की ओर जाना पड़ता, अथापवाद को छोड़कर आदर्शवाद को स्वीकार करना पड़ता क्योंकि जैसा डा० रामप्रताप सिंह ने दिखलाया है कि मायकावाद भी एक निम्नतर मूल्य-मीमांसा है जिसे पार होकर के ही सच्चिदानन्दस्वरूप परम ब्रह्म या सर्व परममूल्य की प्राप्ति की जाती है । जिस ज्ञान में वे विषय और विषयी का होना अनिवार्य मानते हैं उसे संकराचार्य भी स्वीकार करते हैं^{२८} । किन्तु यहाँ विषय-विषयीभाव मायावाद को सिद्ध करता है क्योंकि विषय आगन्तुक

२७. '.....the highest aim of man's empirical life is the undoing of a thing, viz., the effect of Ignorance rather than the doing of anything. In other words, it is negative rather than positive. That selves are essential to one another is an accomplished fact. And, there is no going beyond this fact, and, consequently, there is nothing to achieve beyond it. If selves be not, as a matter of fact, essential to another, nothing that is done can render any of them essential any other. But, on the other hand, it is fact that men are generally prevented, due to the influence of Ignorance, from feeling themselves as being essential to one another. And so long as they are dominated by Ignorance, their doing anything is as good as, or rather worse than, their not doing anything at all. This is precisely the reason why the highest aim of human life is negative ~~in the sense in question.~~ in the sense in question.' ए.ए. पृ. ०२६१-६

हैं और विषयी स्वयंसिद्ध । पुनश्च, विषयी से भिन्न या अन्य विषय की कल्पना नहीं की जा सकती है । इसलिए विषय का विषयी से तादात्म्य है । इस तादात्म्य को शंकराचार्य मानते हैं और कहते हैं कि इस तादात्म्य से पृथक् यदि कुछ है तो वह माया है क्योंकि उसकी कोई सार्थक कल्पना नहीं की जा सकती है^{२६} । चैतना या विषयी जिस विषय की ओर सदैव उन्मुख रहता है वह विषयी की ही एक अभिव्यक्ति है । यह अभिव्यक्ति आत्मा का स्वभाव है । उससे भिन्न जो कुछ है वह माया है । यदि प्रो० बनर्जी आत्मा को यथार्थवादी दृष्टिकोण से देखते हैं तो वह उनकी अधिष्ठा दृष्टि है और यदि वे आत्मा को ब्रह्मरूप या ब्रह्म की अभिव्यक्ति के रूप में देखते हैं तो वह उनकी विधा दृष्टि होगी । इस दूसरी दृष्टि का ही विकास अद्वैतवेदान्त में हुआ है । अतः अधिष्ठा-सिद्धान्त को उपयोगी मानना और मायावाद का खण्डन करना, ये दोनों विरोधी प्रवृत्तियाँ हैं जो प्रो० बनर्जी के विचार में देखने को मिलती हैं । कुछ भी हो उनका मायावाद का खण्डन निराधार है ।

५- प्रो० के० सच्चिदानन्दमूर्ति

प्रो० के० सच्चिदानन्दमूर्ति अद्वैत की परम्परा से कुछ हटे हुए और यथार्थवादी विशिष्टाद्वैत की परम्परा के प्रति आकृष्ट होने वाले एक मौलिक विचारक हैं । उनकी महत्त्वपूर्ण कृति *Revelation And Reason In Advaita Vedanta* इसी यथार्थवादी धूमिका का विस्तार से स्पष्टीकरण प्रस्तुत करती है । इस ग्रन्थ में सांकरवेदान्त पर ऐसे अनेक आरोप किए गये हैं जिनका अद्वैतसिद्धि आदि ग्रन्थों में समाधान उपलब्ध है और विशिष्टाद्वैत की धूमिका का उनके द्वारा काफी अच्छा स्पष्टीकरण प्राप्त होता है । वे मायावाद

पर अवोचितित आपत्तियां प्रस्तुत करते हैं --

शांकरवेदान्त के अनुसार मिथ्यामास का कारण माया है । परन्तु प्रश्न है कि माया का वाक्य क्या है, ब्रह्म या जीव ? कुछ वैतन्थ्य माया से कैसे संयुक्त हो सकता है ? अथवा यदि माया या अविद्या जीव से संयुक्त है तो अद्वैत की स्थापना कैसे सम्भव है ? और यदि ब्रह्म के साथ माया अविद्या का सह-अस्तित्व है तो उसकी निवृत्ति कैसे संभव है ?

वाचस्पति मित्र का कहना है कि अविद्या जीव से सम्बन्धित है और मधुसूदन सरस्वती का कहना है कि चूंकि जीव और अविद्या अनादि है, अतः दोनों उसी प्रकार सम्बन्धित हैं किस प्रकार घट में आकाश और वाकाश में घट । प्रश्न है कि यदि घट नित्य है तो उसमें विद्यमान आकाश घट से मुक्त कैसे हो सकता है ? अद्वैती सम्भवतः यह कह सकते हैं कि घट की स्थिति परिवर्तित हो जाती है । अतः आकाश की पूर्व अवस्था समाप्त हो जाती है और एक नवीन अवस्था का प्रादुर्भाव होता है । इस पर प्रो० मुक्ति का प्रश्न है कि क्या इस प्रकार जीव की परिवर्तित स्थिति उसे जीव नहीं रहने देगी ? क्या उसका जीवत्व इस स्थिति परिवर्तन से समाप्त हो जाता है ?

पुनर्व, सुरेश्वर आदि के अनुसार ब्रह्म ही अविद्या का वाक्य है । उनका कहना है कि ब्रह्म में विद्यमान अविद्या ब्रह्म के स्वरूप को जीव से आवृत्त करती है । यद्यपि जीव ब्रह्म से अभिन्न है फिर भी वह अपने को पुण्य और सीमित मानता है । जीव को ब्रह्म के साथ अपने तादात्म्य का ज्ञान होने पर अविद्या का आवरण नष्ट हो जाता है । अद्वैती अनादि अविद्या की

20.

'.....Will not the new portion so enclosed become a Jīva ?'
रेविलेशन एण्ड रीजन इन अद्वैतवेदान्त, के० सच्चिदानन्द मूर्ति,

मौलीलाठ बनारसीबास, दिल्ली, द्वितीयसंस्करण, १९७४, पृ० २५१ ।

सिद्धि इस प्रकार करते हैं --(१) 'अज्ञानः' से प्रतीत होता है कि निर्णायक कुछ वस्तुओं के विषय में अज्ञानी है, फिर भी उसे अपने अज्ञान का ज्ञान है। अतः अज्ञान और ज्ञान एक साथ रह सकते हैं और इस प्रकार अज्ञान ज्ञान का विरोधी नहीं है। (२) 'मैं अभी तक कुछ नहीं जानता हूँ' वाक्य के इस निर्णय से केवल अज्ञान का अनुभव होता है, न कि किसी वस्तु के अज्ञान का अनुभव। अतः अन्धकार, जो विषयों को आवृत करता है, जो प्रकाश से निवृत्त होता है, जो मात्र प्रकाश का निषेध नहीं है, की भ्रंति अविद्या भी अनादि है। परन्तु वास्तव में उदाहरण के रूप में प्रस्तुत उपर्युक्त निर्णय में अज्ञान और ज्ञान एक वस्तु नहीं है। अन्धकार का सावृश्य और प्रकाश द्वारा उसकी निवृत्ति असंगत है क्योंकि यहाँ प्रकाश में अन्धकार नहीं है जबकि अद्वैती मानते हैं कि ब्रह्म में अविद्या है^{३१}।

यहाँ पुनः प्रश्न है कि अनादि माया-अविद्या का नाश कैसे सम्भव है क्योंकि उत्पन्न का ही नाश होता है? पुनः, कैसे और किसके द्वारा यह ज्ञात हुआ कि अविद्या का नाश हो सकता है? अद्वैत का अनुभव सीधे इन्द्रियों के साक्षात् के रूप में नहीं होता है और इस प्रकार का अनुभव यदि किसी को होता भी है तो वह उसके विषय में कुछ भी कहने में असमर्थ है क्योंकि 'ब्रह्मवेद ब्रह्म भवति'। यही कारण है कि इस समस्या के समाधान हेतु दृष्टिसिद्धिकार को यह स्वीकार करना पड़ा कि असमाख्यता अविद्या का मूषण है। शंकराचार्य के अनुसार अनादि अविद्या की निवृत्ति ज्ञान से उसी प्रकार

३१. '.....in the judgment cited as a example, the ignorance and the consciousness are not of the same thing, and it may be pointed out that the analogy of darkness and its removal by light is irrelevant because in light there is no darkness, while Advaitins say in Ātman there is no science.'

होती है जिस प्रकार अनादि घट का प्राग्भाव घट के बन जाने पर नष्ट हो जाता है । प्रो० मूर्ति का कहना है कि यह अद्वैतियों का मात्र वाक् छूट है । यह दृष्टान्त उपयुक्त नहीं है क्योंकि प्राग्भाव निषेधात्मक है जबकि माया-भावात्मक है^{३२}।

पुनरब, अद्वैतियों के पास इस प्रश्न का भी कोई संतोकात्मक उत्तर नहीं है कि ज्ञात का मिथ्यात्व सत्य है जल्दा मिथ्या ? यदि मिथ्यात्व मिथ्या है तो ज्ञात सत् हो जायेगा और यदि मिथ्यात्व सत्य है तो इसका तात्पर्य यह होगा कि ब्रह्म से भिन्न एक अन्य सत् सत्ता है । अद्वैतियों का कहना है कि 'बन्ध्या-पुत्र सुन्दर नहीं है' का अर्थ यह नहीं है कि वह काछा है क्योंकि बन्ध्या-पुत्र की कोई सत्ता नहीं है । अतः यद्यपि मिथ्यात्व और सत्यत्व दोनों विरोधी हैं, फिर भी सत् का निषेध मिथ्यात्व का निरसोपेक है । किन्तु यहाँ कहा जा सकता है कि यदि ज्ञात की स्थिति बन्ध्या-पुत्र के समान है तो अद्वैतियों के छिद्र इसकी सत्ता का निषेध करना उ हास्यप्रद होगा । दूसरी ओर, बन्ध्या-पुत्र के असमान यदि ज्ञात सत् है तो उसके सत् का निषेध निरर्थक होगा^{३३}।

३२. '.....This is quibbling and the example is not apt, because 'prior non-existence' is negative, while *Māyā* is positive.'

वही, पृ० २५२

३३. '.....if the status of the world is similar to the barren-woman's son, it is ridiculous for the Advaitin to deny it reality. On the other hand, if the world is real unlike the barren-woman's son, then it is absurd to deny it reality.'

वही, पृ० २५२-५३

अन्त में, शांकरवेदान्तियों के अनुसार जगत् न तो सत् है और न असत् । उनका आधार वाक्य यही है कि जब ब्रह्म का बोध होता है तो जगत् के सत् का बोध अपवादित हो जाता है । हा० मूर्ति का कहना है कि जगत् का बोध कभी भी अपवादित नहीं होता क्योंकि जब एक प्रत्यक्ष का अनुभव होता रहता है भुक्तियां अपवादित नहीं हो सकती हैं और प्रत्यक्ष अनुभव के अभाव में हम भुक्तियों से कुछ भी जान नहीं सकते हैं^१।

(ख) प्रो० मूर्ति का समाधान

प्रो० के० सच्चिदानन्द मूर्ति ने वाक्यप्रत्यक्षवादियों और द्विमूर्तीय तर्कशास्त्र (*Twovalus logic*) के आधार पर अविद्या और माया का सण्डन किया है और उस दृष्टि से उनका सण्डन सही है । परन्तु वाक्यप्रत्यक्षवाद और द्विमूर्तीयतर्कशास्त्र के अतिरिक्त भी अनुभव तथा बहुमूर्तीय तर्कशास्त्र, अज्ञाना उपयोग अद्वैतवेदान्तियों ने अपने मायावाद की स्थापना में किया है, सेव है उस दृष्टि को प्रो० मूर्ति ने विचार नहीं किया है । इस कारण मायावाद का उनका सण्डन वास्तव में कोई सण्डन नहीं है । पुनश्च, अनुभववादी दृष्टिकोण से ज्ञान और सत्ता की समस्या का कोई सल नहीं निकला और इसने सधुम के संशयवाद को तथा कांट के दर्शन में दृष्टि के विरोधामासों को जन्म दिया । ऐसी परिस्थिति में इन्द्रियप्रत्यक्ष को ही एकमात्र प्रमाण मानकर या मौलिक प्रमाण मानकर अन्य प्रमाणों की उपेक्षा करना ठीक नहीं है ।

३५.

'.....the cognition of the world is never ablated; for as long as perceptual experience lasts, scripture cannot ablate it, and when there is no perceptual experience, we cannot learn anything from scripture.'

वही, पृ० २५३

पुनश्च, प्रौ० मूर्ति ने जीव की परिवर्तित स्थिति को भी वैशिक रूप में समझा जो ठीक नहीं है क्योंकि एक वैशिक वस्तु का दूसरी वैशिक वस्तु में बदलना परिवर्तन न होकर स्थानान्तरण है। जीवत्व का प्रकृमात्र में स्थानान्तरण न होकर परिवर्तन होता है। यह परिवर्तन जैविक एवं अकालिक है। इस कारण प्रौ० मूर्ति की इस प्रकृमात्र में खोपी गयी भावति अस्मीचीन है। पुनश्च, ज्ञान और अज्ञान और प्रकाश तथा तम के सम्बन्ध को जो उन्होंने वैशिक रूप में ही ग्रहण किया है उनका सम्बन्ध वैशिक न होकर तार्किक है, आकारिक न होकर प्राकारिक है, विशेष्यगत न होकर विशेषणगत है। अतः इस सम्बन्ध में भी उनकी जो संकल्पे हैं, वे निम्न हैं।

फिर, माया को मावात्मक मानना पता नहीं कि प्रकृमात्र प्रौ० मूर्ति के मन में बैठ गया। यदि माया मावात्मक होती तो फिर अज्ञेय ही नष्ट हो जाता है और हेतुवाद ही जाता। सम्भवतः उन्होंने भावकर्म अज्ञान को मावात्मक माया समझ लिया है। किन्तु यह समझ ठीक नहीं है। अज्ञान तो मावात्मक है क्योंकि उसकी प्रतीति और निरावृत्ति होती है किन्तु माया कथमपि अभाव नहीं है; शून्य नहीं है, असत् नहीं है। पुनश्च, अविद्या निवृत्ति और अविद्या निवर्तक के बारे में प्रौ० मूर्ति ने वाच्यप्रत्यक्षायावी दृष्टि-कोण से विचार किया है और यह विचार व्यवहार जातु के लिए ही ठीक है। पारमार्थिक अविद्यानिवृत्ति और पारमार्थिक अविद्या निवर्तक ज्ञान के बारे में वे दृष्टान्त या साम्यानुमान के द्वारा ही विचार करते हैं। किन्तु उन्हें अवगति होनी चाहिए कि ऐसे दृष्टान्त या साम्यानुमान की बहुत सीमावधानी नहीं की जा सकती क्योंकि उनका उद्देश्य किसी एक चिन्तु का ही ज्ञान कराना है। यदि उन्हें दृष्टान्त ही लेना था तो कतकरबोवतु दृष्टान्त लेना चाहिए था जो अविद्या निवृत्ति के साथ-साथ अविद्या निवर्तक को अभिन्न कर देता है। रीठा का फेन कपड़े के मैल को नष्ट करते हुए स्वयं अपने को नष्ट कर देता है। इस प्रकार अविद्या वाच्य दृष्टि को नष्ट करते हुए स्वयं अपने को भी नष्ट कर देती है।

पुनः इसी दृष्टान्त से जातु के मिथ्यात्व के मिथ्यात्व की समस्या भी हल हो जाती है क्योंकि मिथ्या का मिथ्यात्व सत्य नहीं है । यह कहना कि जातु का बोध सभी अस्मादित नहीं होता, सामान्य मानव के अनुभव के विपरीत है क्योंकि सुशुप्ति में सभी मनुष्यों को अनुभव होता है कि जातु नहीं है । हम जातु के सत्यत्व को इस प्रकार अपने अनुभव से नहीं किन्तु अन्धविश्वास से जानते हैं । वास्तव्य है कि इस अन्धविश्वास को प्रौ० मूर्ति प्रामाणिक अनुभव मानते हैं । एक शब्द में, प्रौ० मूर्ति की आलोचनाओं में कोई नवीनता नहीं है । उनकी आलोचनायें पिष्टपेषण मात्र हैं और उनका उल्लेख अद्वैतियों ने बहुत पहले ही कर दिया है^{३५} अतः प्रौ० मूर्ति की सारी वाचपियां निर्मूल हैं ।

६-प्रौ० व्याकृष्ण

(क) शंका

प्रौ० व्याकृष्ण के अनुसार अध्यास अर्थात् एक वस्तु का दूसरी वस्तु पर अध्यारोपण भारतीय और पारश्वात्य सभी दर्शनों का सामान्य सिद्धान्त है । यदि प्रम संभव है तो अध्यास की सत्ता है क्योंकि अध्यास प्रम का ही दूसरा नाम है । इस प्रकार अध्यास केवल सांकरवेदान्त की ही विशेषता नहीं है^{३६} । यदि इसकी कोई विशेषता हो सकती है, तब अध्यास

३५.

'The author does not offer any new point by way of criticism of Advaita Vedānta but simply finds satisfaction in repeating and piling up old and trite arguments which have been effectively refuted in Advaita works.'

विशेषण एवम रिक्त एव अद्वैतवेदान्त की राममाधव पिंगळे द्वारा स्वीकार,
फिडान्धिकाकठ क्वाटर्ली, १९६०, पृ० २००

३६.

'Adhyāsa is not peculiar to Sāṅkara Vedānta'

फिडान्धिकाकठ वेस्ट में प्रौ० व्याकृष्ण का लेख १९६५, पृ० २४३

माना जाता है, तो उसके स्वरूप के ही सम्बन्ध में हो सकती है। इस प्रकार अध्यास का स्वरूप प्रत्येक दर्शन में इस बात पर निर्भर करता है कि उसमें किस अध्यास को मूल महत्व प्रदान किया गया है। इसके आधार पर ही अन्य अध्यासों की व्याख्या होती है। किस वस्तु का किस वस्तु पर अध्यासोपण होता है, इसी के द्वारा एक दर्शन में स्वीकृत अध्यास दूसरे दर्शनों से भिन्न किया जा सकता है। उदाहरणार्थ, सांख्यदर्शन में जिस अध्यास माना गया है, वह जड़तत्त्वान्त में अध्यास नहीं हो सकता क्योंकि सांख्य में दो स्वतंत्र तत्वों को माना गया है जबकि जड़तत्त्वान्त में भेद को स्वीकार किया गया है और सभी प्रकार के भेदों का संहार किया गया है।

इस प्रकार सांख्य और जड़तत्त्वान्त की मूल प्रतिपत्तियों से उनके अध्यास के स्वरूप का तार्किक निगमन किया जा सकता है। यदि पुरुष और प्रकृति पूर्णतः भिन्न हैं तो उनमें भेद मानना अध्यास है और यदि वात्मा और प्रकृति अथवा विषयी और विषय में पूर्ण स भेद है तो इन दोनों में किसी भी प्रकार का भेद मानना अध्यास होगा¹⁹। इसमें पहला सांख्य-दर्शन का मत है और दूसरा जड़तत्त्वान्त का। सांख्य में अध्यास का रूप 'मैं यह हूँ' (I am this) है। यहाँ 'मैं' का अर्थ पुरुष और 'यह' का अर्थ प्रकृति है और जड़तत्त्व का अध्यास ठीक इसके विपरीत होना चाहिए। भेद को स्वीकार न करने के कारण किसी भी रूप में भेद का कथन करना अध्यास होगा। अतः जड़तत्त्वान्त के अनुसार अध्यास का स्वरूप 'मैं यह नहीं हूँ' (I am not this) होना चाहिए। यहाँ 'मैं' का प्रयोग वात्मा के लिए और 'यह' का प्रयोग प्रकृति विषय अथवा ब्रह्म के लिए है।²⁰

१७. वही, पृ० २४४

१८.

"The Adhyāsa of Advaita Vedānta should thus be formulated as

'I am not this' where 'I' refers to the self, subject or Ātman and 'this' to nature, object or Brahman."

वही, पृ० २४४

किन्तु सांकरवेदान्त में अध्यास उपरोक्त विवेचन के विपरीत है। संकराचार्य किस प्रकार अध्यास के स्वल्प की व्याख्या करते हैं वह अद्वैत की वैसी व्याख्या होनी चाहिए उसके विपरीत है^{४६}। संकराचार्य के अनुसार विषय और विषयी त्तः प्रकाशवत् भिन्न हैं और दोनों में अद्वैत नहीं हो सकता है। इस प्रकार संकराचार्य सभी प्रकार के अध्यास का मूल विषयी और विषय का अद्वैत मानते हैं^{४७}। किन्तु यदि अद्वैत का मूल सिद्धान्त ही अद्वैत है तो संकराचार्य इसे अध्यास कैसे मान सकते हैं? अतः या तो संकराचार्य अद्वैतवादी नहीं हैं या अद्वैत में अध्यास का जो तात्त्विक रूप होना चाहिए वह असंगत है। किन्तु दोनों विकल्प उपयुक्त नहीं हैं^{४८}। इस प्रकार प्रो० क्याकुष्णा के मत में संकराचार्य किस प्रकार के अध्यास की व्याख्या करते हैं वह निःसन्देह सांख्य का अध्यास है^{४९}।

३९. '....The way Śaṅkara formulates the basic Ādhyāsa seems to enact opposite of what logically, it ought to be.'

वही, पृ० २४४-४५

४०. 'It is quite clear that what Śaṅkara describes as the root form of all ignorance is the identification of the subject with the object in any of its forms and at any of its levels.'

वही, पृ० २४५

४१. '....Either Śaṅkara is not an Advaitin... or our logical deduction of what an Advaitic Ādhyāsa ought to be is totally wrong. Either of the alternatives seems difficult to accept.'

वही, पृ० २४५

४२. '....It can hardly be doubted that the basic error or Ādhyāsa with which Śaṅkara starts is sāṅkhyā in character.'

वही, पृ० २४६-४७

(ब) समाधान

प्रो० क्याकूष्ण का उतर देते हुए प्रो० मल्लिकार्जी ने यह बिनाया है कि अध्यास एक वस्तु को दूसरी वस्तु मान लेना है और इस रूप में अध्यास सभी वस्तुओं में एक समान है। उनमें अन्तर तब उत्पन्न होता है जब कि दो वस्तुओं के सम्बन्ध में प्रश्न होता है या उनके तात्त्विक स्वरूप का प्रश्न उठाया जाता है। सांख्य में पुरुष और प्रकृति दो मुख्य तत्व हैं और अध्यास में इन दोनों में अन्तर नहीं हो जाता है। केवल दोनों के स्वरूप के सम्बन्ध में अन्तर उत्पन्न हो जाता है। दो वस्तुओं अध्यास में भी रहती हैं, केवल हम उनमें अन्तर नहीं कर पाते हैं।^{४३} अद्वैतवेदान्त के अनुसार अध्यास के दो पदों की तात्त्विक स्थिति भिन्न है। उनमें से एक अर्थात् 'मैं' पूर्णतः सत्य है जबकि दूसरा अर्थात् 'यह' असत्य है। 'यह' मात्र कल्पित है। किन्तु अज्ञान के कारण उसी को आत्मा मान लिया जाता है। प्रश्न का विषय अनिर्वचनीय है। यही सांख्य और अद्वैतवेदान्त का अन्तर है। जहाँ तब दो पदों के अन्तर और उनके अध्यास का प्रश्न है, सभी अध्यास एक समान हैं और उनका आकार है 'जब है', 'यह सर्व है', 'मैं यह हूँ' इत्यादि^{४४}।

४३. फिरोजाबादी इन्स्टीट्यूट ऑफ वेस्ट में प्रो० बी०बी० मल्लिकार्जी द्वारा प्रो० क्याकूष्ण का उतर, १९६६, पृ० ८२

४४. "The ontological status of the illusory object is said to be midway between a purely imaginary object which it really is and a real object which it never subsisted. It is thus said to be intermediate between the real and the unreal and in this sense anirvacaniya. This is the only difference between Sāṅkhya and Advaita Vedānta. There is no difference whatsoever as far as the duality of the terms and the consequent confusion between them are concerned. All adhyāsa are the same form; 'A is B', 'this is snake', 'I am this' etc.

वही, पृ० ८२

अतः यह कहना नितान्त ब प्राप्क है कि अद्वैतवेदान्त के अनुसार अध्यास का स्वरूप 'मैं यह नहीं हूँ' होना चाहिए । हम कुछ 'मैं' को प्रायः कोई न कोई विषय मान लेते हैं जबकि 'मैं' विषय नहीं हो सकता । इसी प्रम का सण्डन करने के लिए 'नैति-नैति' की विधि अपनायी जाती है । इस विधि के पूर्ण हो जाने पर हमें इस सत्य की अनुभूति होती है कि आत्मा ही ब्रह्म है । यदि प्रो० दयाकृष्ण की व्याख्या ठीक है तो 'मैं यह हूँ' के द्वारा ही अध्यास का निराकरण हो सकता है । किन्तु कोई भी अद्वैती इस प्रकार का निरर्थक प्रलाप नहीं करेगा ।

प्रो० मल्लिकार्जुन के मत में प्रो० दयाकृष्ण की मूल यह है कि वे दो पृथक् स्थितियों में अन्तर नहीं कर पाते हैं । 'आत् ब्रह्म है' एक बात है और 'आत्मा ब्रह्म है' दूसरी बात है । 'मैं यह हूँ' नहीं कहा जा सकता जबकि 'मैं ब्रह्म हूँ' महावाक्य है और पूर्णतः सत्य है । आत्मा और ब्रह्म में अन्तर है परन्तु 'मैं' और 'यह' में अन्तर नहीं है ।

प्रो० एस० एस० राय ने भी प्रो० दयाकृष्ण के लेख का सण्डन किया है । उनके अनुसार दयाकृष्ण की व्याख्या प्रच्छन्न रूप से ही नहीं बल्कि स्पष्ट रूप से निरर्थक है^{४५} । प्रो० दयाकृष्ण मानते हैं कि अद्वैत तत्त्वमीमांसा अन्वेदात्मक होने के कारण प्रम का स्वरूप 'मैं यह नहीं हूँ' होना चाहिए क्योंकि कोई भी वस्तु मुझसे भिन्न नहीं है । परन्तु इंकराचार्य ने 'मैं यह हूँ' को प्रम की अभिव्यक्ति माना है जबकि वास्तव में यह स्थिति

४५. 'This is not only a disguised nonsense but a patent nonsense.'
प्रो० एस० एस० राय ने लेखक से व्यक्तिगत विचार-विमर्श में यह स्पष्टीकरण प्रस्तुत किया ।

सांख्य दर्शन की है। प्रो० राय के मत में अद्वैतवेदान्त में 'मैं यह नहीं हूँ' प्रम का स्वरूप नहीं हो सकता क्योंकि अद्वैतवेदान्त में 'मैं' का प्रयोग वात्मा के लिए हुआ है और 'यह' का प्रयोग ज्ञात के लिए। ज्ञात ब्रह्म का विवर्त है और ब्रह्म वात्मा ही है। इस प्रकार ज्ञात के निषेध के द्वारा ही ब्रह्म का स्वरूप जाना जा सकता है^{४६}। ब्रह्म और विवर्त एक नहीं हो सकते हैं। कार्य और कारण में अमेव है किन्तु कारण और कार्य में अमेव नहीं है। दोनों पदों में क्लेश का भेद है। अतः दोनों को अभिन्न मान लेना पट्टिया सर्वेश्वरवाद (shallow pantheism) है^{४७}। ब्रह्म ज्ञात पर आधारित नहीं है जबकि ज्ञात ब्रह्म पर आधारित है। पुनरप, 'यह' सत् नहीं है, 'यह' पारमार्थिक रूप में असत् और तात्किक रूप में अनिर्वचनीय है। किन्तु ब्रह्म न असत् है और न अनिर्वचनीय। अतः प्रम की तात्किक अभिव्यक्ति 'मैं यह हूँ' 'ब्रह्म यह है', 'यह ब्रह्म है' के रूप में ही हो सकती है। इस प्रकार अद्वैतवेदान्त के अनुसार 'मैं यह हूँ' प्रमात्मक है और 'मैं यह नहीं हूँ' इसका संशोधन है। अतः दयाकृष्ण की व्याख्या जिसके अनुसार अद्वैत का अध्यास सांख्य पर आधारित है, पूर्णतः अज्ञात है।

४६.

'It is wrong to insist that the Advaitic expression of erroneous apprehension should be expressed as 'I am not this' and not as 'I am this.' 'This' in the proposition is merely a Vivarta of Brahman. So Brahman has to be understood through a negation of this Vivarta.'

प्रो० एस० एस० राय के व्यक्तिगत विचार-विमर्श के सौजन्य से।

४७.

'To identify them would be to take a sower sult into a shallow pantheism by him as lay meniam.'

हेरिदेव शाफ्टर, एस० एस० राय, उदयन पण्डितेश्वर, उठाहाबाद,

प्रथम संस्करण, १९६५, पृ० १०५

पुनरप, वाक्यदृष्टि से कर्तव्यदान्त और वांछ्य दोनों में द्वैत है। किन्तु जहाँ वांछ्य का द्वैत अर्थ है, वहाँ कर्तव्यदान्त का द्वैत केवल प्रमात्मक है। वांछ्य में पुरुषण और प्रकृति दोनों स्वतंत्रक्य से उद्भूत हैं जबकि शांकरवेदान्त में काह स्वतंत्र रूप से उद्भूत नहीं है। अतः दोनों दर्शनों में 'वे यद् वुं' की तार्किक स्थिति अज्ञान है किन्तु दोनों की वास्तविक स्थिति पूर्णतया भिन्न है। यदि दोनों की वास्तविक स्थिति भी अज्ञान होती तो अद्यात्म्य का मत ठीक होता। किन्तु दोनों की अत्यन्तमात्रा में अन्तर होने के कारण प्रो० अद्यात्म्य की व्याख्या त्रुटिपूर्ण एवं अशुद्ध है।

७- प्रो० गणेश्वर मिश्र की व्याख्या अद्यात्म्य

प्रो० गणेश्वर मिश्र के अनुसार अकारणकार्य का अद्यात्म्य का सिद्धान्त एक तार्किक सिद्धान्त है, मनोवैज्ञानिक सिद्धान्त नहीं है।^{४६}

४६. 'If there would have been the sameness of ontology too we could be justified in saying that the Advaitic doctrine of Adhyātmā has Sāṅkhya origins where as the logical form 'I am this' is the same, yet two different ontologies are intended and nothing could be more absurd than the fantastic hypothesis of Nyāyāśāstra, if he has deliberately come to this conclusion. On the whole, the findings of Nyāyāśāstra are untenable and repugnant to a student of Advaita Vedānta.'

प्रो० एच० एच० राय ने उक्त से व्यक्तिगत विचार-विमर्श में यह बताया।

४६. 'The doctrine of Adhyātmā is a logical doctrine and not a psychological one.'

इतिवन्त किताबफिफठ नवाटणी, नई १९७५, पृ० २२५

संकराचार्य का उद्देश्य यह दिखाना है कि तात्त्विक उद्देश्य और तात्त्विक विधेय दो भिन्न प्रकार की कौटुम्बिका हैं जो एक दूसरे से पूर्ण रूप से विरुद्ध कर्मात्मक हैं। जब तर्कवाक्य में इन दोनों को संयुक्त कर दिया जाता है तो उसके तात्त्विक प्रम उत्पन्न होता है। उदाहरण के लिए, 'व व है' 'यह रज्जु है' में उद्देश्य एक विशिष्ट वस्तु है और विधेय या तो विषय है या विषय का कर्म है। प्रत्येक तर्क वाक्य में एक विशिष्टता की किसी विषयात्मक या कर्मात्मक सामान्य के अन्तर्गत बहकड़ा खा जाता है। किन्तु उद्देश्यों एवं विधेयों में प्रकारात्मक अन्तर होने के कारण दोनों का सम्बन्ध सम्भव नहीं है।

विशिष्ट (विषयी) अ जिसके लिए विषय का प्रयोग होता है, अपने आय में पुणे होता है जबकि सामान्य परतमें और अपुणे होता है। विषयी के सम्बन्ध में कर्म प्रम होता है किन्तु सामान्य के सम्बन्ध में प्रम सर्व संभव है। जहां तक सामान्य का प्रम है कोई भी निर्णय असंश्लेषणीय नहीं है। किसी वस्तु को यह या वह समझने में सर्व प्रमपुणे निर्णय संभव होता है किन्तु जिस विशेष के सम्बन्ध में निर्णय दिया जाता है उसके विषय में प्रम संभव नहीं है। उदाहरण विशेष सत्य होता है और सामान्य असत्य⁴⁰। 'यह नाव है' तर्क वाक्य में 'यह' सत्य है जबकि नाव होने में प्रम संभव है। इन तर्क वाक्यों में विधेय का प्रयोग स्वतंत्र रूप से संभव नहीं है जबकि उद्देश्य का स्वतंत्र रूप से प्रयोग सम्भव है। इसी प्रकार जब किसी वस्तु को नाव कहा

40. '...But the particular which is being judged is never infected by this possibility at all. In this respect, the particular is real (Satya) and for this very reason the universal is the opposite of it namely unreal (Ananta).'

जाता है तो हो सकता है कि वह गाय न हो। इसीलिए प्रो० मित्र सामान्य को 'त्वर्तम नर' कहते हैं। 'दोनों में इस प्रकारात्मक भेद के कारण संकराचार्य मानते हैं कि किसी निरीय या तर्कवाच्य में उन्हें सम्बन्धित करना तार्किक प्रम है (निष्पत्ति मविसुं युक्तम्)। यहाँ जिस निष्पत्त्या का उल्लेख किया गया है, वह तार्किक है, तन्मात्मक नहीं है। सामान्य इसी प्रकार का नहीं है जिस प्रकार का विशेष है। इसीलिए तर्क वाक्यात्मक संदर्भ में उनका प्रयोग असम्बन्धात्मक है। इसीलिए संकराचार्य समवाय की सत्ता का खण्डन करते हैं।^{५१} यदि दो वस्तुओं युक्त हैं तो उन्हें सम्बन्ध नहीं हो सकता और यदि वे युक्त नहीं हैं तो उन्हें सम्बन्धित करना निरर्थक है। न्याय निरीयों में समवाय का सम्बन्ध स्वीकार करता है किन्तु संकराचार्य उसे अस्वीकार करते हैं क्योंकि उनके अनुसार सभी निरीय प्रामाण्य हैं।^{५२}

पुनरप, प्रो० मित्र के अनुसार डा० पीरेन्द्र मोहन दत्त ने तर्कवाच्यों के सम्बन्ध में उल्लेख वेदान्त की सही व्याख्या नहीं की है। डा० दत्त वेदान्त में सभी तर्कवाच्यों को सम्बन्धात्मक (संगतिगति) मानते हैं। परन्तु वास्तव में, संगतिगति मानना सम्बन्धात्मक मानना नहीं है। संगति का अर्थ दो वस्तुओं को एक साथ ठानना है और दो वस्तुओं को साथ ठानना उन्हें सम्बन्धित मानना नहीं है। इसका अर्थ है, दो असम्बन्धित वस्तुओं को साथ रखना। वेदान्तियों के अनुसार 'सभी तर्क वाच्य असम्बन्धात्मक हैं

५१. यही, पृ० २२५-२६

५२. 'Nyāya admits the idea of inseparable relation in judgmental symbolism and Sankhya rejects the idea of inseparable relation because he has reasons to find fault with judgmental symbolism.'
यही, पृ० २२६-२७।

बौर प्रत्येक तर्कान्वय का रूप उद्देश्य-विधेय प्रकार का है^{५३}। "प्रत्येक निर्णय में वही विस्तृत स्वभाव वाले तत्त्व, जिसमें एक सत्य है और एक असत्य है, को अव्ययान्वात्मक प्रकार से एक साथ रख दिया जाता है (सत्यानृते मिथुनीकृत्य)^{५४}।

जो तर्कान्वय वाले वे असत्य हों या व्यावहारिक स्तर पर सत्य हों, तार्किक रूप से भ्रामक हैं और इंकराचार्य उस मूल को अव्यास करते हैं^{५५}। जो निर्णय व्यावहारिक तत्त्व का वर्णन करता है वह सत्य माना जाता है और जो व्यावहारिक तत्त्व का वर्णन नहीं करता है, वह असत्य माना जाता है। किन्तु तार्किक रूप से दोनों ही असत्य हैं। अतः अव्यास का अर्थ एक वस्तु को दूसरी वस्तु पर आरोपित करना नहीं है। साधारणतः लोग रज्जु-वर्ष के उदाहरण को अव्यास-सिद्धान्त मान लेते हैं किन्तु इंकराचार्य और उनके समकालीन दार्शनिकों ने इस उदाहरण को अव्यास के अर्थ में नहीं लिया है। इंकराचार्य के अनुसार यह उदाहरण केवल तार्किक मूल को समझाने के उदाहरण मान के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। इनका प्रयोग केवल तार्किक

५३. 'For the Vedāntins, not all propositions are relational but none is. Every proposition is for the Vedāntin of the subject-predicate type.'

वही, पृ० २२६-२७

५४- Every judgment contains two elements of opposite character, an existent and a non-existent, a real and non-real coupled together (Satyānृte Mithunī Krutya) in a non-relational manner.'

वही, पृ० २२७-२८

५५. 'All propositions including those which are counted as true and those which are counted as false at the factual level are based on a logical error which Sankhya names as Adhyāsa.'

वही, पृ० २२८-२९।

दुष्प्रतीति का समकाल के लिए किया गया है, किसी समय की व्याख्या के लिए नहीं।⁴⁴ इसके द्वारा केवल यह दिखाया गया है कि किस प्रकार किसी विषय का गलत प्रयोग किया जा सकता है। इसका यह अर्थ नहीं है कि कभी लोग जब विषय का प्रयोग करते हैं तो वही रूप में करते हैं। इतीहित संकराचार्य कहते हैं कि उद्देश्य और विषय एक से उसी प्रकार भिन्न हैं जिस प्रकार बन्धकार और प्रकार। और इन दोनों में कोई भी सम्बन्ध नहीं हो सकता। अतः संकराचार्य का विश्लेषण केवल सांकेतिक है तत्त्वात्मक वा अनुभवात्मक नहीं। संकराचार्य का उद्देश्य केवल माथीय विश्लेषण करना था। संकराचार्य का व्याख्यान का सिद्धान्त मान्यता का दर्शन है, न कि जिस जगह में हम इसे रखते हैं और विवरण करते हैं उसे प्रमात्मक सिद्ध करना।⁴⁵ यह सिद्धान्त परिकल्पनात्मक तर्क भीमांश का सिद्धान्त है, वर्णनात्मक तर्क-भीमांश का सिद्धान्त नहीं।

प्रो० मित्र संकराचार्य से निम्न बातों में सहमत हैं, विशेष और सामान्य में प्रकारात्मक अन्तर है, दोनों स्वभावतः एक दूसरे के विरोधी हैं, विशेष अपने आप में पूर्ण है जबकि सामान्य नहीं, सामान्य

44. '.....Since a man who mistakes a shell for a piece of Silver is in actual case of illusion, traditional interpreters have understood the doctrine of *Adhyāsa* as a doctrine of illusion. But Śaṅkara and his contemporaries have used these examples as illustrative of a logical point and nothing else.'

वही, पृ० २२५-२६

45. '.....Śaṅkara's doctrine of *Adhyāsa* preaches a philosophy of language and not on account of the illusory character of the world in which we live, move and have our being.'

वही, पृ० २२६-२७

विशेष पर निर्भर है जबकि विशेष सामान्य पर नहीं।^{५८} कर्त्तव्यवन्त की भाषा में सामान्य का वाच्य विशेष है और वह विशेष में ही स्थित हो सकता है। 'यह रज्जु है', 'यह सर्प है', दोनों में सर्प और रज्जु का वाच्य 'यह' है।

पुनरुच, प्रो० मिश्र का मत है कि संकराचार्य के अनुसार वाच्यारण नाम तात्त्विक नाम नहीं है। उनके अनुसार यह, वह, मैं, ही तात्त्विक नाम हैं। इनका प्रयोग कभी भी ग्रामक रूप से नहीं हो सकता है। वेदवत् वेदवत् है या नहीं, इस विषय में प्रश्न हो सकता है किन्तु 'यह', 'वह', या 'मैं' के सम्बन्ध में कोई प्रश्न नहीं हो सकता है। किन्तु प्रो० मिश्र संकराचार्य के इस मत से सहमत नहीं हैं कि कभी निर्णय ग्रामक होते हैं। कुछ सम्बन्धों में विशेषों का अनुचित प्रयोग यह सिद्ध नहीं करता है कि किसी भी उद्देश्य के लिए किसी भी विशेष का प्रयोग अनुचित है। 'विशेष के सम्बन्ध में संकराचार्य जिस प्रश्न की ओर संकेत करते हैं, वह स्वयं ग्रामक है।^{५९} प्रो० मिश्र यह तो मानते हैं कि उद्देश्य और विशेष की पृथक् कोटियाँ हैं किन्तु वे यह नहीं मानते हैं कि कभी निर्णय तात्त्विक रूप से ग्रामक हैं।^{६०} उह उद्देश्य और विशेष में अन्तर होते हुए भी यह अन्तर इस प्रकार का नहीं है कि उन्हें

५८. वही, पृ० २३०-३२

५९. '...The logical error which Sankara points out in the case of predication is itself erroneous.'

वही, पृ० २३४

६०. 'But since we agree with his distinction between subject and predicate but disagree with valid reasons with his conclusion that all judgments are logically erroneous'

वही, पृ० २३५

निर्णयों में सम्बन्धित ही न किया जा सके । जब निर्णयों में उद्देश्य और विधेय का प्रयोग होता है तभी हम उद्देश्य और विधेय के स्वल्प को समझ सकते हैं । कई वाक्यों के बाहर न ही वे स्वतंत्र हैं और न परतन्त्र⁴¹ । इसी प्रकार उनका मत है कि यद्यपि 'यह', 'वह' और 'मे' का गलत प्रयोग नहीं हो सकता फिर भी इस बाजार पर उनकी स्थिति विशिष्ट नहीं हो पाती। इनका गलत प्रयोग इसलिए नहीं हो सकता क्योंकि वे भाषा के अंग नहीं हैं, केवल उद्देश्य के अंग के स्थानापन्न (substitute) हैं ।

६- प्रो० एच० के० बट्टोपाध्याय की प्रति आत्मा

प्रो० एच० के० बट्टोपाध्याय ने 'Sankara's Concept of Adhyasa' में प्रो० गणेश्वर मिश्र की व्यास आत्मा का सफल किया है । उनके अनुसार प्रत्येक तत्वात्म्य में एक विशेष की किसी सामान्य के अन्तर्गत रहने की आत्मा उचित नहीं है । यदि इसे स्वीकार कर लिया जाता है तो प्रत्येक निर्णय की विशेष (singular) माना जाएगा । परन्तु जो बर्णनात्मक कथन विशेष नहीं माने जा सकते हैं⁴² । इसी प्रकार यदि तत्वात्म्यों में उद्देश्य और विधेय को संयुक्त नहीं किया जा सकता है तो हमसे यह नहीं सिद्ध होता कि जो भाषण्य व्यक्तिगत प्राणक हैं, केवल प्रो० मिश्र सिद्ध करना चाहते हैं⁴³ ।

41. वही, पृ० २२५

42. इंडियन फिलॉसॉफिकल क्वार्टरली, जुलाई १९९६, पृ० ४७५-७७

43. वही, पृ० ४७७-७८

प्रो० मित्र ने निधुनीकरण (Coupling) का धार-
धार प्रयोग किया है । चट्टोपाध्याय के अनुसार यह शब्द संकराचार्य के
निधुनीकृत का प्रो० मित्र द्वारा लीखी अनुवाद है । किन्तु यह निधुनीकृत का
ठीक-ठीक तात्पर्य नहीं समझ सके और वहीलिए उन्होंने डा० धीरेन्द्र मोहन
यह भी भी गलत आलोचना की है । यदि अध्याय का अर्थ दो विरोधी पक्षों
का एक वाक्य में निधुनीकरण है, तो यह निधुनीकरण अनुचित सम्बन्ध व्यक्त
करता है । इसका कार्य दो असम्बन्धित पक्षों को सम्बन्धित करना है । अतः
इसका उद्देश्य असम्बन्ध व्यक्त करना नहीं हो सकता है^{६५} प्रत्येक कथन को
असम्बन्धात्मक निधुनीकरण मानना बहुत बड़ी गूढ है और इससे प्रो० मित्र का
उद्देश्य भी छिद नहीं होता है^{६६}

प्रो० मित्र सामान्य को स्वतंत्र कर रहे हैं क्योंकि यह
किसी एक विशेष है सम्बन्धित नहीं होता है । परन्तु वे चट्टोपाध्याय के
अनुसार इसका यह अर्थ नहीं है कि वेदान्त सामान्य को स्वतंत्र मानता है^{६६}
सामान्य की सत्ता विशेष है स्वतंत्र नहीं हो सकती है । प्रो० चट्टोपाध्याय
यह भी विश्वासते हैं कि किसी भी भारतीयदर्शन में सभी तत्त्वात्मक तर्कात्मकों
को असत्य नहीं माना गया है^{६७}

६५. "If the logical 'adhyāsa' of his meaning is to be a misuse of
language, if it is to be anything illegitimate, the coupling of
the categorially different in the texture of any descriptive
statement should mean an illegitimate 'relation.'
वही, पृ० ४०६-०७

६५- वही, पृ० ४०६-०७

६६. "...But that they are 'free floating' is not the view of any
school of the Vedānta."

वही, पृ० ४०७-०८

६७. 'That all factual propositions are theoretically corrigible has
not been upheld by any school of Indian Philosophy- - - -

वही, पृ० ४०७-०८

पुनरप, प्रो० बहट्टोपाध्याय के अनुसार अध्यास की व्याख्या तार्किक प्रम के रूप में करना शांकरवेदान्त तथा सम्पूर्ण भारतीयदर्शन के लिए पूर्णतः अप्रासंगिक है^{१६}। इसके लिए संकराचार्य के अध्यासभाष्य में कोई भी प्रमाण नहीं है। वास्तव में, अध्यास की यह व्याख्या स्वयं अध्यास है^{१७}। अध्यास का विषय वात्मा को अनात्मा मानने और अनात्मा को वात्मा मानने तथा उनके गुणों का प्रक्षेपण करने की व्याख्या है। वास्तव में, अध्यास, अज्ञान है। यह अज्ञान से मुक्ति ही परम का उद्देश्य है। प्रस-सापात्कार तभी सम्भव है। अध्यास तार्किक विधुनीकरण नहीं बल्कि अध्यात्मिक अज्ञान है। संकराचार्य के अनुसार अध्यास ऐसी क्रिया है जिससे द्वारा एक वस्तु अपने से भिन्न रूप में प्रतीत होती है और इससे ऐसी वस्तु समझ लिया जाता है जो वह नहीं है। जब किसी वस्तु के दो विरोधी बंध होते हैं तब इस विरोध को उन्मूलन है एक को विधुना मानकर दूर किया जाता है। अध्यास में अनिर्वचनीयता निश्चित होती है। मुक्ति रजत-नहीं हो जाती है। यह केवल अनुभव में रजत प्रतीत होती है। अतः अध्यास अनुभव का प्रम है और इसका अतार्किक स्वरूप

१६. 'The greatest difficulty of the linguistic thesis on 'adhyāsa' as an illegitimate judgmental or propositional relation, or as it has been otherwise expressed, illegitimate 'Coupling' of a logical subject a particular and a logical predicate a universal, is its utter irrelevance for Śāṅkara Vedānta in particular, as for Indian Philosophy generally.'

वही, पृ० ४८२

१७. '.....this new adhyāsa theory is itself an instance of 'adhyāsa' in the real & anterior sense....'

वही, पृ० ४८२

इस बात में निश्चित है कि वस्तु की नहीं ही जगती, अनुभव में नहीं प्रतीत होती है।

पुनः, प्रो० महट्टीपात्र्याय के अनुसार लंकराचार्य ने विषय और विषयी का प्रयोग उद्देश्य और निमित्त के लिए नहीं किया है और न ही उन्होंने व्यापक की लक्षणात्मक सम्बन्ध माना है। व्यापकभाव में उनका उद्देश्य न निमित्त का सिद्धान्त प्रस्तुत करना या और न भाषा की बाढीका। प्रम के सामान्य सिद्धान्त में भी उनकी रुचि नहीं थी। उनका उद्देश्य केवल ज्ञान की ज्ञान रूप में अनुभव करने की व्याख्या करना था। व्यापक का अर्थ एक वस्तु की उत्तरी निम्न दूसरी वस्तु समझ लेना है जो वह कभी भी नहीं हो सकती है। †

७७. 'So an 'adhyāsa is an error of experience and its illogicality consists in this that in it a thing turns out in experience what it cannot be materially and in fact.' वहीं, पृ० ५५६-५६६

७८. '.....Śaṅkara by his viśaya and viśayi did not understand the the subject and predicate of any linguistic expression. He did not also take 'adhyāsa' to stand for a propositional relation of any description.' वहीं, पृ० ५६१-२

७९. '.....He was singularly interested in the mistaken sense of identity and the illicit superimposition of the self and the not-self———. And this he named as 'adhyāsa' and he took it to mean mistaking a thing for what it is not and what it can never be.' वहीं, पृ० ५७१-२

† प्रो० ए० के महट्टीपात्र्याय के विचारों की विस्तार से पैली के लिए देखिए उनका लेख 'Śaṅkara's Concept of Adhyāsa - फिदासकिरुत काठली, मुंबई १९७६

प्रो० मित्र जीर प्रो० चट्टोपाध्याय के विवाद के अन्तराल में जाने से इतना सिद्ध होता है कि दोनों ब्रह्मास-सिद्धान्त को किसी न किसी रूप में मानते हैं और उसकी तर्कशास्त्र की दृष्टि से सत्य सिद्धान्त समझते हैं । इतनी सहमति अंत की स्थापना के लिए पर्याप्त है । फिर, प्रो० मित्र भाषा-बली के अनुसार ब्रह्मास की जो नयी व्याख्या करते हैं, उस पर प्रो० चट्टोपाध्याय ने परम्परागत मत के आधार पर आपत्तियाँ की हैं । ज्ञाता है कि तर्कशास्त्र के ऊपर हम दोनों में मतभेद है । परन्तु दोनों ही इस बात को स्वीकार करते हैं कि 'बह', 'वह' जीर में तार्किक उद्देश्य हैं और उनके अतिरिक्त अन्य उद्देश्य की तथाकथित तर्कानुक्तियों में सम्मत् हैं उन्हें प्रो० मित्र तार्किक उद्देश्य नहीं मानते हैं और प्रो० चट्टोपाध्याय उन्हें भी तार्किक उद्देश्य मानते हैं । इस मतभेद के कारण दोनों ने तर्कशास्त्र की भिन्न-भिन्न कल्पनाएँ की हैं ।- हम कल्पनाएँ से दोनों का मतभेद सिद्ध होता है । इस मतभेद से ब्रह्मास-सिद्धान्त की नयी जीर परम्परागत की व्याख्याएँ हमरी हैं उनके भाषावाद मूलतः नहीं हुआ है बल्कि जीर में सत्यतः उग से स्थापित हुआ है । प्रो० मित्र का मत इस प्रकार एक-देशी मत के रूप में स्वीकार किया जा सकता है और प्रो० चट्टोपाध्याय का मत सावैदेशी मत के रूप में ।

दशम अध्याय

-३-

मिथ्या

१-मायावाद बनाम लीलावाद

श्री लीला मायावाद का सफल करते हैं और उसके स्थान पर लीलावाद को प्रस्तावित करते हैं, जैसे रामानुजाचार्य के अनुयायी और श्री अरविन्द, वे वास्तव में ज्ञान को वास्तविक नहीं मानते हैं। लीलावाद ज्ञान का वास्तववाद नहीं है। वह मायावाद पर ही आधारित है। उनमें कोई तात्त्विक अन्तर नहीं है। अनेकविध वैदान्तिक एवं व्यावहारिक दोषों से ग्रस्त होते हुए भी यदि लीलावाद को विवर्तवाद के अन्तर्गत स्वीकार कर लिया जाय, जैसा कि ब्रह्मसिद्धान्त के मनीषियों ने किया है, तो उक्त प्राधान्य न रहने के कारण लीलावाद के सभी दोष नगण्य हो जाते हैं^१। व्यावहारिक मूर्खता पर आरुढ़ होने पर भी, ज्ञान एवं ईश्वर में भेद-कल्पना द्वारा ज्ञान ईश्वर की लीलाभास है, इस प्रकार की व्यवस्था के लिए वैदान्त-ब्रह्म में पर्याप्त अवकाश है। किन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि लीलावाद पारमार्थिक दृष्टि से भी सत्य है।

२-वैतण्डिकों द्वारा मायावाद का सफल

श्री लीला मायावाद का सफल तो करते हैं किन्तु उसके

१. गांधी का दर्शन, संगमठाळ पाण्डेय, नवंबर, प्रयाग, पृ० २११
२. दार्शनिक तृतीयवर्ण, तृतीय एवं चतुर्थ अंक में श्री राममाध्वाचरिण्ठे का उक्त 'मायावाद तथा लीलावाद'। पृ० ३६
३. वही, पृ० २६

साय ही वे सभी अन्य सिद्धान्तों का भी सण्डन करते हैं उनका सण्डन केवल सण्डन के लिए है और उसका कोई दार्शनिक महत्त्व नहीं है। सामु शान्तिनाथ का सण्डन ऐसा ही है।

३-मायावाद बनाम प्रकृतिवाद

प्रकृतिवादियों ने मायावाद का सण्डन करके प्रकृतिवाद का या मौलिकवाद को प्रस्तावित किया है। वास्तव में यही ठीक मायावाद के बखूबी निराकार हैं। स्वामी ब्रह्मानन्द सरस्वती और उनके अनुयायी तथा मौलिकवादी और यथार्थवादी दार्शनिकगण इस दृष्टि से मायावाद का सण्डन करते हैं। किन्तु हमने भी मूल प्रकृति के बारे में बहुत मतभेद हैं। कोई प्रकृतिवादी है तो कोई सणुवादी है, कोई मौलिकवादी है तो कोई बहुवैतन दोनों के मन्त्र मूलतत्त्व को प्रस्तावित करता है, कोई परिणामवादी है तो कोई वैपुल्यवादी या अनेकान्तवादी है। अतः यदि इन सभी यथार्थवादियों के सामान्य सिद्धान्त की परताह की जाय तो ज्ञात होगा कि जाहू का मूलतत्त्व सम्यक् रूप से परिभाषित नहीं किया जा सकता। इस प्रकार प्रकृत्यन्त रूप से विखण्डनत्व का ही घोषण मायावाद के यथार्थवादी सण्डन करती करते हैं।

४-मायावाद और मूल्यवाद

मायावाद का मूल्यवादी अर्थ करके अद्वैतवादिवादियों ने आधुनिक युग में एक सराहनीय कार्य किया है। मूल्यवाद की दृष्टि से माया निम्नतम मूल्य है और ब्रह्म उच्चतर मूल्य है। मायावाद व्यवहारवाद है और ब्रह्मवाद परमार्थवाद है। व्यवहारवाद साधन है और परमार्थवाद साध्य।

५- माया और अविद्या

अनेक विश्वविद्यालयीय दार्शनिकों ने माया को सारणीमांसीय

विषय के रूप में लिया है। वे उसको माया न कहकर, अविद्या कहते हैं। यदि ब्रह्म ज्ञानस्वरूप है तो निरवयव ही माया को ब्रह्म से भिन्न है, अज्ञानस्वरूप होगी। इसलिए माया को अविद्या से अभिन्न करना तथ्या युक्तियुक्त है। पुनरव, अविद्या के कारण को अभ्यास होता है, उसको प्रो० गणेश्वर मिश्र ने मायागत अविद्या या भ्रम (*Confusion*) अथवा अस्पष्टता कहा है। यद्यपि प्रो० रस० के० बट्टोपाध्याय ने उनके मत का परम्परानुसारी स्पष्टन किया है तथापि मायागत भ्रम भी अविद्या के अन्तर्गत माने जा सकते हैं और इसलिए प्रो० मिश्र का मत मायावाद के विरुद्ध नहीं है।

६-माया के परम्परागत उपाधा

महामहोपाध्याय अनन्तकृष्ण शास्त्री ने परम्परागत अद्वैतवेदान्त के आधार पर माया के उपाधाओं का तर्कपूर्ण प्रतिपादन किया है। माया की तीन पांच परिभाषाओं का विवेचन मधुसूदन सरस्वती ने अद्वैतसिद्धि में किया है^६ उन्हें अनन्तकृष्ण शास्त्री तर्कसुद्ध और युक्तियुक्त पाते हैं।

इस प्रकार मायावाद आज भी दार्शनिक ज्ञान में पूर्ववत् बना हुआ है और उसका कोई सही विकल्प अभी तक नहीं निकला है।

-०-

६. इस शोध-प्रबन्ध का पृष्ठ ६-७ देखिए

परिशिष्ट
उत्तराखण्ड

सहायक ग्रन्थ-सूची

(क) हिन्दी-ग्रन्थ एवं पत्र-पत्रिकाएँ आदि

अभेदानन्द	संस्कृत केवान्त में विष्णुत्व का निरूपण	राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, जयपुर	१९७३
इषाञ्जय, गंगा प्रसाद	वैदिकवाद	बलाप्रैस, प्रयाग	१९५७
पाण्डेय, लाम ठाठ	भारतीय दर्शन की कहानी	रामनारायण ठाठ बैनीप्रसाद, इलाहाबाद	१९६४
पाण्डेय, लाम ठाठ	भारतीय दर्शन का समीक्षा	शेन्दूर बुक डिपो, इलाहाबाद	१९७६
पाण्डेय, लाम ठाठ	गर्गी का दर्शन	गर्ग बुकर्स, प्रयाग	१९२६
मूढाचार्य, जयचन्द्र	श्री अरविन्द दर्शन	जयचन्द्र प्रकाशन, वाराणसी	१९७३
मिश्र, ज्वाला प्रसाद	अभेदानन्द तिमिर मास्कर	हेमराज श्रीकृष्णदास, बनारस	१९३०
मूर्ति, के. सच्चिदानन्द	समकालीन भारतीय दर्शन	अखिल भारतीय दर्शन परिषद्	१९६२
शर्मा, राममूर्ति	संकराचार्य	साहित्यमंडार, मैरठ	१९६४
शर्मा, राममूर्ति	वैदिकवेदान्त	मैरठ पब्लिशिंग हाउस दिल्ली	१९७२
शर्मा, रामनाथ	अरविन्द दर्शन का समाधि दर्शन	वीएसएच पब्लिशिंग हाउस, कामपुर	१९६५

शास्त्री, उपयमीर	ब्रह्मसूत्र विधीय माध्यम्	विरवानन्द वैदिक संस्थान, गाजियाबाद	१९६६
शैलानन्द, महेन्द्र	आधुनिक चिंतन में वैदान्त	मध्य प्रदेश विन्दी ग्रन्थ अकादमी, भोपाल	१९७१
शामु निश्कलास	वृत्तिमाकर	शैलानन्द श्रीकृष्णादास बम्बई	१९५०
शामु निश्कलास	विचार सागर	श्याम काशी प्रेस, मथुरा	
शामु शान्ति माथ	प्राच्य दर्शन समीक्षा	जीटियन्टल बुक एवैन्सी, पूना	१९४०
शरस्वती, स्वामीदयानन्द	सत्यार्थ प्रकाश	वैदिक पुस्तकालय, दयानन्दाश्रम, बनारस	१९७१
कल्याण, वैदान्तिक		गीताप्रेस, गौरखपुर	१९३६
दार्शनिक		अप्रैल	१९५६
"		अक्टूबर	१९५६
"		जनवरी	१९५७
संदर्भ			१९७६

(ख) अनूदित-ग्रन्थ

डायल, पाठ	वैदान्त-दर्शन अनु० डॉ० लाल माण्डेय	उत्तर प्रदेश विन्दी ग्रन्थ अकादमी, लखनऊ	१९७१
-----------	---------------------------------------	---	------

दाध, गुप्त, सुरेन्द्र नाथ	भारतीय दर्शन का इतिहास भाग - २ कनु० २०५० बलाबहा	राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, जयपुर	१९७४
शुशिकान्त स्वामी	वैदिककार (A critique of Difference) कनु० २०५० कृष्णनारायणशास्त्री टी० २०० पी० महादेवन	युनिवर्सिटी आफ मद्रास	१९६५
रानाडे, रामचन्द्र दत्तात्रेय	उपनिषद् दर्शन का रचनात्मक खंडाण कनु० रामानन्द तिवारी	राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, जयपुर	१९७९

(ग) संस्कृत-ग्रन्थ क

ताताचार्य, वै० कि०	विशिष्टाद्वैतसिद्धिः	पण्डितराज वै० कि० ताताचार्य, तिरुपति (बाल्यप्रदेश)	१९६५
ताताचार्य, वै० कि०	शरीरसिद्धिः	उपान पत्रिका तिरुपति बाल्यप्रदेश	१९६६
भारतीतीर्थविद्यारण्य	संस्कृत	निर्णयसागर, बाल्य	१९४९
बीरराजवाचार्य, उज्जैन	परमार्थभूषणम्	उपनिषदास्तुत्रग्रन्थ पाठा मद्रास	१९५९
वैदान्त वैदिक	सतभूषणी	डी० डी० रामास्वामी कर्मलक्ष्मणपुरम्, मद्रास	१९७४
शास्त्री, न० ९० कन्याभूषणा	सतभूषणी	गुरानी गाँव, पाछ्याट, मद्रास	१९५६
शास्त्री, न० ९० कन्याभूषणा	वैदिकतत्त्वसुद्धिः	भारती विद्यालय प्रेष, मद्रास	१९५८

शंकराचार्य	श्रीमद्भगवद्गीताभाष्य	गीताप्रेस, गौरखपुर
”	ब्रह्मसूत्रभाष्य	गीताप्रेस, गौरखपुर
”	बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्य	” ”
”	सारीरकभाष्य (सत्यानन्दीकीपिका)	गौविन्द ऋषि, वाराणसी

(घ) बांग्ल-ग्रन्थ एवं पत्र-पत्रिकाएँ आदि

Banerjee, N.V.	Concerning Human Understanding	George Allen & Unwin, London	1958
Chandhari, Anil Kumar Roy	The Doctrine of Māyā	Dasgupta & Co. Calcutta	1950
Chakraborty, Miron Baran	The Advaita concept Of Falsity	Sanskrit College Calcutta	1967
Chari, S.M. Srinivas	Advaita And Vaidika Advaita	Asia Publishing House, New York	1961
Chattopadhyaya, Devi Prasad	Indian Philosophy	People's Publishing House, Delhi	1964
Chatterji, Margaret	Contemporary Indian Philosophy	London	1974
Chatterjee, Satischandra And Bhirenandra Mohan Datta	Introduction to Indian Philosophy	University of Calcutta	1960
Coppler, Carl	Sanskrit English Dictionary	London	1890
Dasgupta, Surendra Nath	A History of Indian Philosophy Vol. I & II	The Cambridge University Press	1961

Das, Rashviharj	Introduction to Shankara	Firma K.L. Mukhopadhyaya, Calcutta	1958
Das Saroj Kumar	Study of the Vedānta-	Bhowanipar, Calcutta	1951
Devanandan, P.D.	The concept of Nāya	M. G. A. Publishing House, Calcutta	1954
Devraj, H.K.	Indian Philosophy Today	The Macmillan Company of India, Delhi	1975
Devraj, H.K.	Introduction To Sarikara's Theory knowledge	Motilal Banarsidas, Delhi	1972
Ghate, V.S.	The Vedānta	The Bhanderkar oriental Research Institute, Poona	1930
Hiriyanna, M.	Outlines of Indian Philosophy	George Allen & Unwin, London	1951
Kirtikar, V.J	Studies In Vedānta	D.B. Taraporevala & Sons, Bombay	1924
Mahadevan, T.M.P.	The Philosophy of Advaita	Ganesh & Co. Madras	1969
Naitra, S.K.	An Introduction to the Philosophy of Sri Aurobindo	Banaras Hindu University	1945

Malkani, G. R., N. Das T. R. V. Murthi	Ajñāna	Luce & Co, London	1955
Malkani, G. R.,	Vedānta Epistemology	Aumier	1955
Mishra, Umash	History of Indian Philosophy Vol. I	Tirubhukti Publica- tions, Allahabad	1967
Muirhead, S. Radhakrishnan	Contemporary Indian Philosophy	London,	1952
Mukerji, A. C.	The Nature of Self	Indian Press, Allahabad	1948
Murty, K. Satyachandra	Revelation And Reason In Advaita Vedānta	Motilal Nagarasidas, Delhi	1974
Navalakha, R. S.	Sankara's Brahmanva Kitab Ghar, Kanpur		1964
Pandey, S. L.	Pre. Samikam Advaita Philosophy	Narain Pooth Allahabad	1974
Radhakrishnan, S.	Indian Philosophy Vol. II	George Allen & Unwin, London	1948
Radhakrishnan, S.	The Vedānta According To S'ankara And Nānā- mā	George Allen & Unwin, London	
Ramade, R. D.	Vedānta Philosophy	Bhartiya Vidya Bhavan, Bombay	1970
Rayna Nath	The Concept of Māyā	Asia Publishing House	1962
Ray, S. S.	Heritage of S'ankara	Udayan Publications, Allahabad	1965
Sadhu, Santinatha	The Critical Examine- tion of the Philosophy of Religion	Motilal Manichand, Aumier	1955

Sharma, C.D.	Indian Philosophy	Mandkeshore & Brothers Banaras	1952
Shastri, Kailashnar	An Introduction To Advaita Philosophy	University of Calcutta	1938
Shastri, Prabhu Datta	The Doctrine of Māyā In The Philosophy of Vedānta	Luce & Co, London	1911
Shastri, Vedanta Subbiah	Is The World An Illusion According To Shankara ?	Prakash Printers Bangalore	1976
Singh, Ram Pratap	The Vedānta of Śaṅkara Vol.I	Shastri Publishing House, Jaipur	1949
Singh, Satya Vatsa	Short Vedānta Texts	Chaukhamba Sakrit Series	1986
Sri Aurobindo	The Life Divine S vols	Sri Aurobindo Ashram Pondicherry	1978
Sri Aurobindo	Essays on The Gita	Sri Aurobindo Ashram Pondicherry	1970
Srinivasachariar, F.N.	Philosophy of Viśiṣṭādvaita	Adyar library, Adyar	1945
Thibaut, George	The Vedānta Sūtra 2 Vols	Oxford University Press	1890
Ugahant, N.S.	Vedānta And Modern Thought	Oxford University Press	1959

Upadhyaya, G.P.	Philosophy of Dayananda	Ganga-Gyan-Mandir, Allahabad	1955
Wood Ernest	Vedānta Dictionary	Philosophical Library, New York	1964
The Philosophical Quarterly			1942
"	"	"	1943
"	"	"	1950-51
"	"	"	1960
Indian Philosophical Quarterly			1975
"	"	"	1976
Philosophy East And West			1945
"	"	"	1966